


... بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

... السابع والأربعون والثامن والاربعون السنة الثانية عشرة صيف وخريف العام ٢٠٠٠/١٤٢١هـ




دار الاجتهاد

بيروت


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي

العددان السابع والأربعون والثامن والاربعون

السنة الثانية عشرة

صيف وخريف العام ٢٠٠٠/١٤٢١هـ



رئيسا التحرير

الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير المسؤول

محمد السماك

رئيس التحرير الزائر لهذا العدد:

أبوبكر باقادر

أستاذ الأنثربولوجيا وعلم الاجتماع

في جامعة الملك عبد العزيز/جدة/المملكة العربية السعودية

تصدر عن:

دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر

ص. ب.: 5581/14 - 11052050 - بيروت - لبنان - تلفون: 866666، 862205

ساقية الجنزير - بناية برج الكارلتون - الطابق الثاني

التوزيع في الوطن العربي وكافة انحاء العالم:




صندوق بريد 113/6590 بيروت ـ لبنان

فاكس 00961-1-855677


ـ طلبات الاشتراك محصورة بإدارة مجلة الاجتهاد

الاشتراك السنوي:

ـ المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية ١٠٠ دولار أميركي.

ـ الأفراد:

في أقطار الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً

خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً

تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد:

١ ـ إما بشيك مسحوب على نيويورك لأمر «دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر».

**Dar Al-Ijtihad For Research. Translation and Publication**

٢ ـ أو بتحويل إلى العنوان التالي:

حساب «الاجتهاد»

رقم ٠٢٤٠١٣٠١٢٧٢٠٠ دولار أميركي

البنك السعودي اللبناني ـ الفرع الرئيسي

تلكس LABANK ٢١٤٦٩ LE ـ

ص. ب. ٦٧٦٥ ـ ١١ ـ بيروت ـ لبنان

**Account «AL-IJTIHAD»**
**No. 0240130127200 in US Dollars**
**Saudi Lebanese Bank, Head Office**
**Telex: LABANK 21469 LE.**
**P.O.BOX: 11-6765 - Beirut, LEBANON**

## مراجعات الكتب

# ثبت الموضوعات

# الانثروبولوجيا والتاريخ والاستشراق

رضوان السّيد

ليست هذه المرة الأولى التي يتدخل فيها زميلنا الدكتور أبو بكر باقادر للمؤازرة في الملفّات التي تصدرها مجلة **الاجتهاد**. فقد عاوننا من قبل في إعداد ملف «الأسرة والمجتمع والدولة»(*)، وها هو يبادر لإمدادنا بأكثر موادّ هذا العدد المزدوج من ملف «الاستشراق والأنثروبولوجيا». وكان الأستاذ باقادر قد نبَّه قراء المجلة قبل سنواتٍ إلى الأهمية المتزايدة للمناهج الأنثروبولوجية في دراسات القضايا العربية والإسلامية ماضياً وحاضراً(**). ووجهة نظر الزميل الكريم أنّ هذه المناهج تنتج في أسوأ الأحوال بحوثاً يكون علينا أن نطّلع عليها من باب: إعرف عدوّك! لكنها في أحوالٍ وسياقاتٍ أُخرى يمكن أن تشكّل فرصةً أو بديلاً للخروج من الأيديولوجيات والأنماط الموروثة في الرؤى الغربية للشرق. ولا يعني ذلك أنّ أساتذة الأنثروبولوجيا العرب في جيلهم السابق، والجيل الحالي، ليسوا على وعيٍ بالترابط العميق بين الأنثروبولوجيا والاستعمار، بما يزيد بدرجاتٍ على ارتباط أو تبعية المستشرقين. بل إنما يذهبون إلى اعتبار الأنثروبولوجيا بديلاً لأنها في نظرهم «علمية» أو «ميدانية» أكثر، ثم لأنها ترتبط إلى حدٍ ما بالسوسيولوجيا الوضعية التي لا تسمحُ بالتجذير الأيديولوجي أو بتخليد

---

(*) الأسرة والمجتمع والدولة. السنة العاشرة. العدد 39/ 40. 1988.

(**) أبو بكر باقادر: الإسلام والخطاب الأنثروبولوجي المعاصر، السنة 5، ع 20، 1993، ص 177.

الصُوَر النمطية المتوارثة!

والواقع أنّ هذين العددين من مجلة **الاجتهاد** يرميان **أولاً** إلى عرض بعض نتاجات المنهج الأنثروبولوجي في رؤية مشكلاتنا المعاصرة. وفي هذا الصدد فنحن لا نعتبر هذا المنهج في الرؤية أفضل من التاريخانية الاستشراقية أو أسوأ، بل إننا إنما نضعُهُ على محكّ الاختبار، في علميته من جهة، وفي قدرته على الكشف والفهم والتفسير من جهةٍ ثانية. ونرى أنّ الأمرين (العلمية والملاءمة) إنما يستندان إلى تفحص الأطروحات التأسيسية لهذا النهج في ضوء قراءاتٍ أخرى (غير استشراقية) للتاريخ، وفي ضوء الأعمال الجديدة والمناهج الجديدة لسوسيولوجا الفكر، وسوسيولوجيا الحركات الدينية والثقافية والسياسية. وبين التاريخ والسوسيولوجيا لا يشعُرُ الأنثروبولوجيون بالأمان ولا بالطمأنينة عكس ما يعتقد زميلنا الدكتور أبو بكر باقادر (قارن بالمقابلة مع طلال أسد في هذا العدد). إذ همُّ الأنثروبولوجي البحث عن دثائر الماضي المحدِّدة للشخصية أو للقوام «الأنثروبولوجي» للجماعة في الماضي والحاضر. صحيح أنّ العوامل أو العناصر الثابتة أو الباقية هذه يمكن أن تتحول (بل إنها تحولت) إلى «رموز»؛ لكن رأس المال الرمزي هذا ما يزال عظيم التأثير، بمعنى أنّ هناك تجوهُراً بمعنىً ما للماضي، يعلِّلُ الوصولُ للكشف عنه استمرار «البنية العميقة» رغم المتغيرات الكبيرة على السطح. هكذا ـ وبدون تبسيط ـ تعتبر تياراتٌ رئيسيةٌ في الأنثروبولوجيا الثقافية أنها قطعت مع الحتميات التاريخية، ومع التطورية الحرفية أو الميكانيكية.

وفي الوقت نفسه تعتقد أنها بتجاوزها للظواهر والمتغيرات العابرة ضربت سِحْر الظواهر والإحصائيات والميدانيات السوسيولوجية. وهذا ظاهر في دراسة غيلنر في هذا العدد للسلفية الجزائرية، التي يعتبر أنها حلّت محلّ التصوف والعرفانيات السحرية؛ ذلك أنّ السلفية الطهورية ـ في نظره ـ هي جوهر الإسلام أو طابعه الأصيل. لكنْ ماذا نفعل بالظواهر التاريخية المستمرة منذ ألف عام، والتي تعايش خلالها التصوف مع السلفية ـ مع غلبةٍ

للتصوف - في بيئاتٍ إسلاميةٍ كثيرةٍ في قلب العالم الإسلامي وعلى أطرافه، ثم كيف نفسّر الصعودَ الظاهرَ للتصوف في العقدين الأخيرين وفي سائر أنحاء العالم الإسلامي، وبالتوازي مع السلفية أو الطهورية أو الإحيائية، أو أياً تكن تسمية الأنثروبولوجيين لظواهر الصحوة الإسلامية. ولا يعني هذا أنّ المنهج الأنثروبولوجي باطل أو عديم الفائدة، بل ما نعنيه أنّ النسبية العلمية، وتأمُّل المسائل كلّها بشموليةٍ، كفيلان بأن يخرجا بنا من وحدانية النظرة إلى منهجٍ متكاملٍ يفيد من سائر منجزات التقدم في مجال مناهج الإنسانيات والاجتماعيات.

أما **الهدف الثاني** من هذا العدد المزدوج فهو مراقبة هذا الانتقال الغربي في دراسة القضايا الماضية والحاضرة في العالمين العربي والإسلامي من التاريخانية والاستشراق إلى الأنثروبولوجيات والقراءات الثقافية والحضارية. والواقع أن هذا النهج في الفهم والتفسير لا يقتصر على المجال الحضاري الإسلامي؛ بل جرى استخدامه - بخلاف الاستشراق - في تفسير ظواهر كثيرة أخرى غير إسلامية؛ لكنها أيضاً غير غربية بالمعنى المتداوَل للغرب. فهناك ذلك الثَوَران للإثنيات واللسانيات والأديان والمذاهب، والذي فُهم دائماً من جانب الدارسين الغربيين باعتباره عودةً إلى الأصل وإلى الأصالة. لكن الفرق بين التأمل الأنثروبولوجي للشعوب الصينية أو الهندية مَثَلاً، والتأمل نفسه لظواهر ومتغيرات العالم لإسلامي، أنّ الأنثروبولوجيا في الصينِ تعتبر أنها تُسهم في فهم أفضل للصينيين، بينما هي تقول عندنا إنها تحِل محلّ علم آخَرَ صار عاجزاً عن الإحاطة والتفسير هو الاستشراق الذي لم يَعُدْ علماً! ومع الاعتراف بالفروق الفعلية بين المقاربتين وأدواتهما، فالمعروف أن الطرفين تعاوَنا طوالَ القرنين الماضيين، وإن بقيت الغلبة للاستشراق. ثم إنّ هذا الميراث الكتابيّ الهائل عن الشرق والإسلام والعرب - والذي يحاول الأنثروبولوجيون استعادته اليوم - تختلط فيه التاريخانية بأدب الرحلات والإثنولوجيا بالأنثروبولوجيا، والآثار بالأيديولوجيا.. إلخ، فلا يسهُلُ الهربُ من التاريخ ولا من التاريخانية. وقد راقبتُ نقد غيلنر لكليفورد غيرتز، ثم نقد إدوار سعيد لكليهما. فوجدتُ أن الواحدَ منهم يتجلبب دائماً

بجلباب أحد المستشرق، بقصد أو بدون قصد، لينقض تفسير أو مقاربة خصمه: فهل ما تزال للاستشراق هذه السطوة؟

ما عادت للاستشراق سطوته القديمة، والتي كانت له حتى الستينات من القرن العشرين. فالتاريخانية التي قام عليها الاستشراق تكاد تستنفد أغراضها. وقد صدرت في العقود الأربعة الماضية مئات البحوث القصيرة والطويلة (أبرزها ما كتبه إدوار سعيد) في نقد الاستشراق منهجياً أو بشكلٍ محدَّد. ويتضمن هذا العود قراءةً نقديةً لبعض أطروحات الاستشراق الأساسية، من وجهة نظر تاريخ الأفكار، ومن وجهة نظر الأنثروبولوجيا.

هناك إذن هدف تتبع المنهج أو المناهج الأنثروبولوجية في قراءة الإسلام والعرب والمسلمين. وهناك هدف تفهم معنى النقلة (أو ادعاء النقلة) من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا. وهناك أخيراً هدف تتبُّع تطورات نقد الاستشراق، وكشف أطروحاته، ومدى التبدل والتغيير الذي طرأ ويطرأ.

أما العلة الكامنة وراء هذا الاهتمام كلّه فهي أننا نحن إنساناً وحضارةً وتاريخاً ومجتمعات موضوع أو مواضيع التأمل والدراسة من جانب المستشرقين والأنثروبولوجيين، لكن ليس من جانبهم فقط، بل ومن جانب الاستراتيجيين والسياسيين ورجالات التخطيط والاستخبارات. وأبو بكر باقادر يرى أنّ تقصيرنا في دراسة أنفسنا وتاريخنا ومشكلاتنا هو الذي يضطرّنا إلى قراءة ما يكتبه الغربيون عنا. أما نحن فنعتقد أنه لا علاقة لتقصيرنا (الحاصل فعلاً) بإقبال الآخرين على الكتابة عنا، وإقبالنا على قراءاتهم.

فلعلّ هذا الملفّ ذا الأهداف الثلاثة السالفة الذكر، يكشِفُ لنا عن بعض أسباب الاهتمام الغربي الكبير بنا ـ أما لماذا يُهمُّنا نحن ما يكتبه هؤلاء عنا فلا ينحصرُ بما يذكره بعض المثقفين العرب عن الهيمنة والمرجعية؛ بل هناك أيضاً جانب الاهتمام بأن لا نبقى شيئاً، وجانب الاهتمام بأن لا نبقى شيئاً خاصاً مختلفاً عن العالم. وأحسبُ أنّ الأنثروبولوجيا في هذا أفضل من الاستشراق بقليل.

# مقدمة

# الأنثروبولوجيا والاستشراق

أبوبكر باقادر

يتناول هذا العدد من مجلة الاجتهاد الرائدة موضوعاً في غاية الأهمية ألا وهو الانثروبولوجيا (علم الإنسان) والاستشراق (العلم الغربي لدراسة العالم غير الغربي وبالذات الشرق) والإسلام. ولقد سعينا في اختياراتنا أن نقدم أوراقاً عنيت بالموضوعات الثلاثة معاً، أي أن يكون صاحب الورقة من الغربيين ويعالج موضوعاً هو محور اهتمام الاستشراق بمعالجة ومنهجية وربما تنظير يحسب على الانثروبولوجيا، وبطبيعة الحال تدور كافة الموضوعات حول وعن الإسلام: ديناً أو ثقافة أو مجتمعاً.

ولقد تنوعت البحوث المقدمة بين بحوث كلاسيكية مشهورة بعضها يعود إلى الخمسينيات، بل بعضها إلى ما قبل ذلك، وبعضها من الدراسات المعاصرة جداً في تسعينيات القرن العشرين. وكان هدفنا من هذه الاختيارات عقد القارىء الكريم مقارنةً فكريةً للمناهج والطروحات التي استخدمها بعض هؤلاء العلماء وتأثير الزمان في ذلك. ولقد سعينا إضافةً إلى ذلك أن نغطي من خلال هذه البحوث أبرز موضوعات الاهتمام الفكري الذي عمل ويعمل فيه علماء الانثروبولوجيا المعاصرون وكانت الموضوعات تتراوح بين موضوعات تتعلق بظهور الإسلام وثقافة مجتمع الجزيرة العربية آنذاك ودراسة الأنساب العربية أو دراسات عن العلوم الإسلامية والمحاكم الإسلامية أو الشخصيات التي قامت بدراسة العالم العربي. في هذا المجلد قُدّم موزيل العالم الباحث وفي الوقت نفسه ربما العميل الجاسوس! إضافة إلى أبحاث تدرس الحياة الثقافية الدينية من خلال المحاكم أو الحركات الدينية. كذلك تناولت البحوث موضوع التفاعل الحضاري بين الأفكار الإسلامية والغربية المعاصرة كما هو الحال في فكرة المجتمع المدني. وقدمت بعض البحوث أضواء على حياة المجتمعات الإسلامية، والتيارات الإسلامية المعاصرة.

ولقد سعينا في مراجعات الكتب إلى رسم خارطة واسعة وكبيرة لأهم وأبرز الاتجاهات البحثية التي يقوم بها بعض الدارسين الغربيين عن المجتمع والثقافة في العالم الإسلام وهي كما هو واضح رحبة واسعة تطال مجالاتٍ وآفاقاً عديدة، معظمها للأسف الشديد لم تلق الاهتمام المطلوب في تراثنا المنشور المعاصر رغم أهميتها، بل ورغم ما يعرفه الغرب عنها!

وقد يتساءل القارىء الكريم: لماذا الاهتمام الغربي بدراستنا وبهذا الزخم والقوة والتنوع؟ ولعلنا نقول معه ربما كان هذا شأن الغرب، لكن دون شك كان من الأولى والأجدر لو قامت بعض المؤسسات والمراكز البحثية عندنا بأمثال هذه الدراسات حتى نعرف ما يجري في مجتمعاتنا بشكل أعمق وأفضل. كذلك يمكننا أن نبرر قيامنا بترجمة وتقديم هذه البحوث للقراء العرب والمسلمين عامةً بشعورنا بضرورة معرفتنا ودرايتنا وربما انتقادنا وتمحيصنا للأطروحات والأفكار والمناهج العلمية المستخدمة لدراستنا ومعرفة أحوالنا، فهذه المعلومات يعرفها الغربيون لأنها مصادرهم وكتبهم، لكننا نحن في أمس الحاجة لمعرفتها حتى نعرف ماذا يقال عنا وكيف يفكر في أمورنا وما هي «الأخطاء» والأفكار التي لا نوافق عليها والتي تروج بينهم علناً فنقوم بتصحيحها أو على الأقل بتمحيصها.

أرجو أن تكون مادة هذا العدد حافزاً ودافعاً لظهور بحوث ودراسات منهجية أقوى مما نُشر تتناول أوضاعنا الراهنة يمكننا أن نتداولها فيما بيننا أو نسهم بها في إطار ما يتشكل كحقول علمية أو معرفية في دراستنا وإنا نستسمح القارىء الكريم عما قد لا يروق له من آراء أو أفكار شطحات قال بها بعضهم فهي آراؤهم رأينا أن من المستحسن أن نطّلع عليها وندرسها لا أن نرفضها دون أن نطلع عليها.

هناك تحول منهجيٌّ كبير في رؤية العالم أو رؤاه، تحوّل من التاريخي إلى الثقافي، وفيما يتصل بنا هو تحولٌ من الاستشراق التاريخاني إلى الانثروبولوجيا: هل المنهج الانثروبولوجي أفضل أو أنسب لقراءة الماضي والحاضر؟ وما هي مآلات الاستشراق والانثروبولوجيا معاً؟ هذا ما يحاول هذا العدد والعدد اللاحق استكشاف آفاقه.

# الإسلام المعاصر: إصلاح ديني أم ثورة؟ (*)

جون إسبوزيتو

يندرج التركيز على دور الدين في السياسة والمجتمع تحت مصطلح الأصولية الإسلامية، ورغم كون «الأصولية الإسلامية» سمةً عامةً، فهي تُستخدم في الصحافة وعند الأكاديميين بطرق متنوّعة على نحو متزايد. ولأسباب عديدة، تدعي أنها تُطلعنا على كل شيء، ومع هذا لا تطلعنا على شيء في الوقت ذاته. أولاً، إن جميع أولئك الذين يَدْعون إلى العودة إلى المعتقدات الأصولية أو أصول الدين قد يُسمّون أصوليين. وبالمعنى الدقيق، قد يشمل هذا الأمر المسلمين الملتزمين كافةً، الذين يقبلون القرآن بصفته كلام الله الحرفي، وسنة الرسول محمد (ص) بصفتها أنموذجاً سلوكياً للحياة.

وثانياً، يتأثر فهمنا للأصولية وتصوراتنا عنها بالبروتستانتية الأميركية إلى حد كبير؛ يُعرِّف قاموس ويبستر (Webster's Tenth New Collegiate Dictionary) مصطلح الأصولية على أنه «حركة بروتستانتية في القرن العشرين تركز على التفسير الحرفي للإنجيل بصفته متأصلاً في الحياة المسيحية وتعاليمها». بالنسبة إلى الكثير من المسيحيين الليبراليين أو أصحاب الاتجاه الرئيسي، تُعدّ كلمة «أصولي» ازدرائية ومُنتقِصَة كونها تُطَبّق عشوائياً للغاية على

---

(*) ترجمة للفصل الأول من كتاب:
Esposito, J. (1998) The Islamic Threat: Myth or Reality? 3rd edition. New York: Oxford University Press.

وترجم الفصل هيثم فرحت، أستاذ الأدب الإنجليزي في جامعة تشرين، سوريا.

جميع أولئك الذين يناصرون موقفاً إنجيلياً حرفياً وعليه يُعدون جامدين ورجعيين ومتطرفين. وبالنتيجة، يتم غالباً النظر إلى الأصولية من الناحية الشعبية على أنها تُشير إلى الحرفيين الذين يرغبون بالعودة إلى الماضي واجتراره. وفي الواقع، قلة من الأفراد أو المنظمات تنتمي إلى مثل هذا النمط. إذ يتلقّى العديد من الزعماء الأصوليين أفضل أنواع الثقافة وينعمون بمواقع المسؤولية في المجتمع ويتميزون في الحصول على أحدث التكنولوجيا لنشر آرائهم وخلق مؤسسات عصرية عملية مثل المدارس والمشافي وهيئات الخدمات الاجتماعية.

**ثالثاً**، يتم غالباً ربط «الأصولية» بالنشاط السياسي والتطرف والتعصب والإرهاب والعداء لأميركا. فبينما ينخرط بعضهم في الفكر السياسي الديني الراديكالي، يعمل معظمهم، كما سنرى، ضمن النظام القائم.

قد يكمن الطريق الأمثل لتقويم الاستخدام السهل لمصطلح «الأصولية» وعدم كفاءته (المواقف والأوجه العديدة للأصولية) في أخذ ما يأتي بعين الاعتبار: لقد تمّ تطبيق هذا المصطلح على حكومات ليبيا والسعودية وباكستان وإيران. ومع هذا، على ماذا يُطلعنا هذا الأمر حقاً حيال هذه الدول سوى حقيقة أن حكامها مالوا إلى الإسلام لشرعنة حكمهم أو سياساتهم؟ فمعمر القذافي أعطى لنفسه الحق في تفسير الإسلام والتشكيك في مصداقية أحاديث النبي محمد (ص)، وكَتَم أنفاس المؤسسة الدينية والإخوان المسلمين أيضاً، وروَّج لدولة شعبية للجماهير. خلافاً لذلك، تحالف حكام السعودية مع علماء الدين وشجعوا نمطاً من الإسلام أكثر التزاماً وصرامة، واستخدموا الدين لشرعنة ملكية محافظة. فصورة القذافي بصفته داعماً مستقلاً للإرهاب العالمي ولا يمكن التكهن بردود أفعاله تتناقض بحدة مع صورة الملك فهد المتواضعة والمحافِظَة وغير المعادية لأميركا. بنفس المنحى، يمكن ملاحظة أوجه لاختلاف بين السياسة الخارجية لدولة إيران الشيعية المُسيَّرة دينياً ونظام الحكم العسكري الذي طبّق النظام الإسلامي في باكستان (1977 ـ 88) بقيادة الجنرال ضياء الحق. كانت إيران في ظل آية الله الخميني تنتقد وتُدين الغرب أيضاً، وغالباً ما كانت على

طرفي نقيض مع المجتمع الدولي، وينظر إليها على أنها دولة إرهابية راديكالية، بينما كانت باكستان في ظل ضياء الحق ذي التوجه الإسلامي حليفةً وثيقةً للولايات المتحدة، نعمت بعلاقات حميمة مع الغرب والمجتمع الدولي، وعُدَّت معتدلةً عموماً.

إنني أرى أنّ الأصولية (في الصُوَر المعروضة عنها) محملة بمسلمات مسيحية وتنميطات غربية وتمثل أيضاً خطراً قائماً على مبدأ الواحدية في السياسة والدين. فالمصطلحات العامة الأكثر ملاءمةً هي: «الإحياء الإسلامي» أو «الفعالية الإسلامية» كونها تحمل أدلجةً أقل، ولها جذورها في الموروث الديني الإسلامي. ففي سنوات حديثة العهد، أصبح مصطلحا «الإحياء الإسلامي» و«الأسلمة» شائعي الاستخدام إذ يمتلك الإسلام عرفاً طويلاً من التجديد والإصلاح يتضمن مفهومات في النشاطين السياسي والاجتماعي تعود إلى القرون الإسلامية الأولى وحتى يومنا هذا[1]. لهذا، أُفضّل الحديث عن التجديد الإسلامي والفعالية الإسلامية بدلاً من الأصولية الإسلامية.

## انبعاث الدين: اختلاط التحديث ونظرية الارتقاء

ما دامت الإمبريالية والاستعمار الأوروبي يرتكزان على عصرنة غربية في أصولها وأشكالها ويكتسبان شرعيتهما منها، كذلك كان الأمر بارتكاز ارتقاء المناطق غير الغربية، بما فيها العالم الإسلامي، على نظرية تحديث ربطت الارتقاء بتحويل المجتمع إلى مجتمع غربي وعلماني تقدّمي. بصورة خاصة، عُدَّ التحويل العلماني شرطاً أساسياً للتحديث: «ففي إحدى عملياته الأساسية، يتضمن الارتقاء السياسي التحويل العلماني للأنظمة الإدارية والفصل التصاعدي

(1) John O. Voll, «Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah», in John L. Esposito, ed., Voices of Resuregent Islam (New York: Oxford University Press, 1983); Nehemia Levtzion and John O. Voll, eds., Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1987).

للدين عن النظام السياسي»[1]. إنّ كلاً من النخبة المحلية التي وجَّهت برامج الارتقاء الحكومي في الدول الإسلامية الناشئة ومستشاريهم وأنصارهم الغربيين ذات ثقافة وتوجّه غربيين، فالجميع انطلق من قاعدة ربطت التحديث بالتحويل الغربي. إن الهدف والافتراض الواضحين من وراء الارتقاء هو أن الأمور ستصبح أكثر عصرانية (أي غربيةً وعلمانيةً) في شتى مجالات الحياة اليومية ابتداءً من المدن والأبنية والبيروقراطيات والشركات والمدارس وانتهاءً بالسياسة والثقافة. بينما حذّر بعضهم من الحاجة إلى الانتقائية. إن سرعة التغيير ووجهته لا غبار عليها، حتى أولئك المسلمون الذين تحدّثوا عن تغيير انتقائي قاموا بذلك ضمن سياق دعا إلى فصل الدين عن الحياة العامة. مَالَ المحللون الغربيون والخبراء الإسلاميون على حدٍّ سواء إلى عدّ عملية التحديث ذات الأساس الغربي ضرورية وحتمية وآمنوا بأن الدين عقبة أساسية في طريق التغيير السياسي والاجتماعي في العالم الإسلامي.

إن العالم التصوري الناجم عالم من الانقسامات الواضحة: العرف إزاء التغيير، الأصولية إزاء العصرنة، والركود إزاء التقدم والارتقاء. فالعلم والتكنولوجيا يعدّان عاملين مساعدين قويين في عملية الارتقاء العلماني. ومع هذا، أثبت الواقع اختلافه البعيد عن المثالية. فالتحديث بصفته غربياً وعلمانياً بقي بصورة رئيسة حكراً على نخبة من الأقلية الصغيرة في المجتمع. لكن ما يهم هو أن التحويل العلماني للعمليات والمؤسسات لم يُتَرجم بسهولة إلى تحويل علماني للعقول والثقافة. فبينما قبلت أقلية وجهة النظر العالمية الغربية وطبّقتها، لم تتبنَّ غالبية السكان المسلمين وجهة النظر العلمانية وقيمها. ناقضت ملاحظة دانيال كريسيليس (Daniel Crecellius) المعرفية فيما يتعلق بمصر، طالما أنها تُعتبر من بين أكثر المجتمعات الإسلامية عصرنةً، ناقضت الحكمة السائدة، إلا أنها أثبتت صحتها فيما يتعلق بمعظم البلدان الإسلامية:

---

(1) Donald Eugene Smith, ed., Religion and Modernization (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1974), p. 4.

> تعترف معظم الدراسات عن عملية التحديث أو العلمانية بضرورة خضوع كافة الأنظمة التي يحيا بها الإنسان، النفسية والفكرية وكذلك الحيوات السياسية والاقتصادية، لعملية تغير. لا نصادق على هذا التغيير في مصر. سواء على صعيد الدولة أم المجتمع، إلا بين أقلية صغيرة من الأفراد الميّالين إلى الغرب، إذ تهيمن المعتقدات والطقوس والقيم التقليدية على سكان القرى المصرية المكتظّة وعلى غالبية جماهيرها المتحضّرة. ينبغي التركيز على أن الالتصاق بالعرف ليس محصوراً بفئة وحيدة أو مجموعة من المهن، بل إنه سمة مميزة لقاعدة عريضة من الطبقات الاجتماعية المصرية كافة[1].

بالنسبة إلى الكثيرين، تحدّى التجديد المعاصر للإسلام الحكمة السائدة ووجّه ضربةً قاسية للمنطق والحس العامين. لقد حدثت تجليات الانبعاث الإسلامي الأكثر قوة في البلدان الأكثر تقدماً و«عصرنة» (العلمانية بصورة ظاهرية) في بلدان العالم الإسلامي مثل مصر وإيران ولبنان وتونس. وبالمعنى الحقيقي، غالباً ما تمّ النظر إلى التجديد الإسلامي والشعور به بصفته خطراً مباشراً على أفكار النخُب العلمانية الإسلامية ومعتقداتها وطقوسها ومصالحها وعلى الحكومات الغربية والشركات المتعددة الجنسيات أيضاً. لقد رسّخ هذا التضارب في وجهات النظر العالمية الميل الغربي إلى رؤية النشاط الإسلامي بصفته تطرفاً وتعصباً وعودةً معاديةً إلى الماضي بدلاً من اقتراح رؤية بديلة للمجتمع. ولأنه لا ينسجم مع الافتراضات العلمانية العصرية، ولا مع القيم والمعتقدات العزيزة للغرب، يُعدّ الإحياء الإسلامي حركةً خطرة وغير عقلانية ومعادية للثقافة.

مع هذا، لقد استقطبت المنظمات الإسلامية الجديدة المثقفين والمهنيين

(1) Daniel Crecelius, «The Course of Secularization in Modern Egypt», in John L. Esposito, ed., Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1980), p. 60.

(المعلمين والمهندسين والمحامين والعلماء والموظفين والجيش). فالعديد من زعماء المنظمات الإسلامية من خريجي الجامعات الرئيسة، ومن كليات الطب والعلوم والهندسة. لقد تمَّ توظيف التكنولوجيا العصرية من قبل رجال الدين والناشطين السياسيين المحافظين على حدٍّ سواء، وذلك لتنظيم الدعم الجماهيري وتعبئته ولنشر رسالتهم الدينية ونشاطهم الاجتماعي ـ السياسي أيضاً. فالاستخدام الواسع للراديو والتلفزيون وأشرطة الفيديو والكمبيوترات وأجهزة الفاكس وفَّر للإسلام تواصلاً أكثر فعاليةً محلياً وأممياً. لهذا، لم تنشر التكنولوجيا ووسائل الاتصالات ثقافةً علمانيةً عصريةً وحسب، بل إسلاماً مجدداً، وأممياً أيضاً. فالزعماء الدينيون الذين كانوا عازفين عن التعامل مع التكنولوجيا في البداية، راحوا يعتمدون على التكنولوجيا العصرية، إذ لم يعد مسلمو القرى يعيشون في مجتمعات معزولة نسبياً قائمة على الزعماء الدينيين المحليين لنهل المعرفة عن الإسلام. فالتلفزيون والراديو وأشرطة الكاسيت البصرية تعرضهم الآن إلى تنوع في الأصوات (أي الدعاة) والرسائل أو التفسيرات للإسلام. وطالما أنه بإمكان المبشرين التلفزيونيين المسيحيين الآن نشر رسائلهم ليس إلى أولئك الذين يعيشون في أبرشياتهم وحسب، بل وإلى الجماهير ابتداءً من منطقة أوريغن (Oregon) الريفية وانتهاءً بمدينة نيويورك، وإلى الشعوب على امتداد العالم، كذلك الأمر بالنسبة إلى العلم والتكنولوجيا التي يتم توظيفها لنشر رسالة الإسلام. وبينما كان الناس في الماضي مقيّدين بواقعي الزمان والمكان وبالرقابة اللغوية والحكومية، يتوافر للمسلمين على امتداد العالم اليوم ترجمات وتسجيلات لمواد إسلامية رخيصة الثمن، يمكن بثّها [أي المواد] بصورة قانونية أو يتم شحنها بسهولة عبر الحدود، وهذا ما يمكن ملاحظته في نشر كتابات الخميني وعظاته على امتداد إيران خلال حكم الشاه، أو في توافر الكتابات وأشرطة التسجيل لوعاظ وناشطين شعبيين على امتداد العالم. لذلك، لم يؤدِّ التحديث إلى لتحويل العلماني وحسب، بل بدلاً من ذلك كان أيضاً عاملاً رئيساً في انبعاث الإسلام في المجتمعات الإسلامية.

## الانبعاث الإسلامي

ظهر الإسلام من جديد بصفته قوة عالمية فاعلة في المجال السياسي الإسلامي خلال السبعينيات والثمانينيات[1]. لقد كان حجم الانبعاث الإسلامي عالمياً، إذ شمل معظم العالم الإسلامي من السودان إلى أندونيسيا. مَالَ رؤساء الحكومات الإسلامية وجماعات المعارضة أيضاً إلى الدين بصورة متزايدة وذلك لشرعنة وجودهم ولتعبئة الدعم الشعبي. لقد تولّى الناشطون الإسلاميون مناصب على مستوى الوزارة في الأردن والسودان وإيران وماليزيا وباكستان. وتشكل التنظيمات الإسلامية أحزاباً، كما تشكّل منظمات المعارضة الرئيسة في مصر وتونس والجزائر والمغرب والضفة الغربية وغزة وأندونيسيا. وحيث سُمح لها، شاركت في الانتخابات وعملت في البرلمان والحكومة. لقد كان الإسلام عنصراً بارزاً في الصراعات القومية وحركات المقاومة في أفغانستان والجمهوريات الإسلامية في وسط آسيا السوفييتي السابق، وكشمير، وفي الفكر السياسي العام في لبنان والهند وتايلاند والصين والفليبين.

لقد تمّ عدّ الحكومات ذات التوجّه الإسلامي ضمن الحلفاء الأقوياء لأميركا (السعودية وباكستان) والأعداء اللدودين (ليبيا وإيران). فكان للمنظمات الإسلامية الناشطة الصدارة بدءًا من أولئك الذين يعملون ضمن النظام ـ مثل الإخوان المسلمين في مصر والأردن والسودان وانتهاءً بالثوريين الراديكاليين مثل جماعتي التكفير والهجرة والجهاد في مصر، أو حزب الله والجهاد الإسلامي في لبنان، وأولئك الذين لجأوا إلى العنف في محاولاتهم لقلب الأنظمة السياسية السائدة.

(1) For studies of the Islamic resurgence see Yvonne Y. Haddad, John O. Voll, and John L. Esposito, eds., The Contemporary Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography (New York: Greenwood Press, 1991); John L. Esposito, Islam and Politics, 3rd ed. (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1991); John L. Esposito, ed., Islam in Asia: Religion, Politics and Society (New York: Oxford University Press, 1987); James P. Piscatori, ed., Islam in the Political Process (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); and Nazih Ayubi, Political Islam: Religion and Politics in the Arab World (London: Routledge, 1991).

مع ذلك، قد يكون الحديث عن تجديد إسلامي معاصر مضللاً إن تضمن هذا الأمر أن الإسلام اختفى من العالم الإسلامي إلى حدٍّ ما أو غاب عنه من قبل. بل من الأصوب النظر إلى التجديد الإسلامي على أنه كشف، وحسب عن صورة مرموقة عن الإسلام في السياسة والمجتمع الإسلاميين. لذا، ما بدا في السابق قوة مُهَمَّشة بصورة متزايدة في الحياة الإسلامية العامة عاد للظهور في السبعينيات ـ وغالباً بصورة دراماتيكية ـ بصفته واقعاً اجتماعياً سياسياً فعّالاً. لقد عكس انبعاث الإسلام في المجال السياسي الإسلامي تجديداً دينياً متنامياً في الحياتين الخاصة والعامة والذي قد يشمل معظم العالم الإسلامي ويكون له وقع ضخم على الغرب ضمن السياسات العالمية.

إن مؤشرات النهضة الإسلامية في الحياة الشخصية عديدة: اهتمام متزايد بالشعائر الدينية (عدد المجتمعين في المساجد، والصلاة، والصوم)، ازدياد البرامج والمنشورات الدينية، تركيز أكثر على اللباس والقيم الإسلامية، وإحياء الصوفية. وترافق هذا التجديد الواسع النطاق بالتركيز على الإسلام في الحياة العامة أيضاً: زيادة الحكومات والمنظمات والقوانين والمصارف وخدمات الإنعاش الاجتماعي والمؤسسات التعليمية ذات التوجه الإسلامي. لقد اتجهت كلٌ من الحكومات وحركات المعارضة إلى الإسلام لتوطيد سلطتها ولتعبئة الدعم الشعبي. وتمثّل الاستخدام الحكومي للإسلام عن طريق عدد كبير من القادة في الشرق الأوسط وآسيا: ليبيا معمر القذافي وسودان محمد جعفر النميري ومصر أنور السادات وإيران آية الله الخميني وباكستان ضياء الحق وبنغلادش محمد إرشاد وماليزيا محمد ماهاتير. ولشعورهم بالقوة الظاهرة للإسلام، أظهر معظم الحكام والحكومات بما فيها الدول الأكثر علمانية مثل تركيا وتونس حساسيةً زائدة من القضايا الإسلامية وقلقاً حيالها. ركزت الثورة الإيرانية عام 1978 ـ 79 الانتباه على «الأصولية الإسلامية» وانتشار الإسلام السياسي وحيويته في أجزاء أخرى من العالم الإسلامي. ومع ذلك، تعود أصول التجديد المعاصر وجذوره إلى أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات عندما ساهمت أحداث في مناطق متباينة مثل مصر وليبيا وباكستان وماليزيا أيضاً في تجارب الأزمة والفشل، والسلطة

والنجاح أيضاً، الأمر الذي خدم بصفته مُحرِّضاً على تركيز ملحوظ على الإسلام في الحياتين العامة والخاصة.

## تجربة الإخفاق والبحث عن هوية

تبيّن أزمات عديدة (على سبيل المثال الحرب العربية ـ الإسرائيلية عام 1967، وأعمال الشغب الصينية ـ الماليزية عام 1969، والحرب الأهلية الباكستانية ـ البنغلاديشية عام 1971، والحرب الأهلية اللبنانية في أواسط السبعينيات) اتساع نقاط التحول هذه وتنوعها أو المحرّضات على التغيير. بالنسبة إلى الكثيرين في العالم العربي والإسلامي، أثبت عام 1967 على أنه عام النكسة ونقطة تحوّل تاريخية أيضاً، فضربة إسرائيل السريعة والقوية للقوات العربية فيما يُتعارف عليه بحرب الأيام الستة، الاستيلاء والاحتلال الإسرائيلي لمرتفعات الجولان، وسيناء وغزّة والضفة الغربية والقدس الشرقية، شكّلت صدمةً قاصمة للكبرياء والهوية واحترام النفس العربي الإسلامي. ويكمن الأمر الأكثر أهمية في القدس، ثالث أقدس المدن في الإسلام، التي أكّدت أنه لا ينبغي عدّ فلسطين وتحرير القدس قضية إقليمية (عربية) وحسب، بل بصفتها قضية إسلامية على امتداد العالم الإسلامي. إن الدفاع عن إسرائيل أمر غالٍ على العديد من اليهود على امتداد العالم. بنفس المنحى، بالنسبة إلى المسلمين الذين يحتفظون بحس الانتماء إلى المجتمع الأممي من المؤمنين، يُنظر إلى فلسطين وتحرير القدس بصفتهما قضيتين تعبران عن التضامن الإسلامي. وبما أنه يمكن لأي شخص يعمل في العالم الإسلامي أن يعلن صحة أمرٍ ما، تعد السيطرة الإسرائيلية على الضفة الغربية وغزة والقدس، والعلاقات الأميركية ـ الإسرائيلية أيضاً موضوعات قلق وجدل أليم بين المسلمين من نيجيريا والسودان إلى باكستان وماليزيا، وبين المسلمين في أوروبا والولايات المتحدة.

شهدت نتيجة حرب عام 1967، المعروفة في المادة العربية المطبوعة بـ «النكسة» إحساساً بالامتعاض والبحث عن الذات لفت انتباه كل من النخب العلمانية ذات التوجه الغربي وأكثر الإسلاميين التزاماً، وجرح إحساسهم

بالكبرياء والهوية والتاريخ[1]. أين وقعوا في الخطأ؟ يشكك الآن كل من القطاعين الإسلامي التوجه والعلماني في المجتمع بجدوى الإيديولوجيات القومية، والنماذج الغربية في الارتقاء والحلفاء الغربيين الذين يواظبون على دعم إسرائيل. ورغم عقود عديدة من الاستقلال والتحديث، برهنت القوات العربية (المؤلفة من القوة العسكرية المشتركة لكل من مصر والأردن وسورية) عن عجزها؛ فبرز انتقاد عام للإخفاق العسكري والسياسي والاجتماعي ـ الثقافي للارتقاء ذي التوجه الغربي، وبحث عن مجتمع وثقافة أكثر مصداقية أي هوية عربية أقل اتكالاً على الغرب ومتجذِّرة بأصالة أكبر في التراث والقيم العربية/الإسلامية. وتعكس أمثلة من ماليزيا وباكستان ولبنان حقيقة أنّ الاضطراب والبحث عن الذات وقع في أجزاء عديدة من العالم الإسلامي.

غالباً ما يُربط الإسلام بالشرق الأوسط، ولذلك نميل إلى نسيان أن العدد الأكبر من السكان المسلمين موجود في آسيا (أندونيسيا وباكستان وبنغلادش والهند). لقد برهنت آسيا أيضاً أنها خطر رئيس على نمو الإحياء الإسلامي. ففي جنوب شرق آسيا، أشارت أعمال العنف الطائفية الصينية ـ الماليزية في كوالالمبور عام 1969 إلى امتعاض ونفور بين المسلمين الماليزيين. ومع أنهم مسيطرون سياسياً، تخلّف المسلمون الماليزيون عن الأقلية الصينية (غير المسلمة) الأكثر رفاهية والمتمركزة في المدن. ورداً على الاتهامات القائلة بأن الصينيين ينعمون بامتيازات اقتصادية وتعليمية غير متكافئة ـ وهذا خطر محتمل على مكانة الماليزيين وهويتهم ـ بادرت الحكومة الماليزية إلى تطبيق خطة عمل إيجابية (أبناء التراب) من الحوافز والحصص لتقوية حياة المسلمين الماليزيين؛ ساهم في المزيد من التركيز على الهوية الماليزية ولغتها

(1) See John J. Donohue, «Islam and the Search for Identity in the Arab World», in Esposito, ed., Voices of Resurgent Islam, ch. 3; Ali Merad, «The Ideologisation of Islam in the Contemporary Arab World», in Alexander S. Cudsi and Ali E. Hillal Dessouki, eds., Islam and Power (Baltimore, Md.: The Johns Hopkins University Press, 1981), ch. 3; Yvonne Y. Haddad, «The Arab-Israeli Wars, Nasserism, and the Affirmation of Islamic Identity», in John L. Esposito, ed., Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change (Syracuse, N.Y: Syracuse University Press, 1980), pp. 118-20.

وقيمها ومجتمعها في استقطاب التجديد الإسلامي، ونموه في ثقافة يعدّ الكثيرون فيها أنه من البديهي أن يكون الماليزي مسلماً. وغيّرت الحرب الأهلية الباكستانية ـ البنغلاديشية عام 1971 خارطة جنوب آسيا عندما خسرت الجمهورية الإسلامية الباكستانية، المؤسسة عام 1947، بصفتها الوطن الإسلامي قسمها الشرقي. لقد أثارت خسارة باكستان الشرقية وإعادة تأسيسها كبنغلادش أسئلة خطرة عن طبيعة الهوية الباكستانية وإيديولوجيتها (أو بالأحرى إخفاقها). في الوقت ذاته، مال الرئيس ذو الفقار علي بوتو، وهو اشتراكي علماني، إلى الإسلام بصورة متزايدة في السبعينيات وذلك لأسباب اقتصادية واستراتيجية تهدف إلى بناء علاقات باكستانية مع الإخوة العرب/ المسلمين الأثرياء في دول الخليج الذين قدموا المساعدات الاقتصادية والعائدات بصيغة رواتب للجند والعمال الباكستانيين المأجورين للعمل في الخليج. إن هذا الميل باتجاه الخليج أماط اللثام عن عملية انتقال الإسلام فيها من الطرف إلى الصدارة، وذلك عندما استغلّته الحكومة والمعارضة لإضفاء شرعية على مطالبها التنافسية ولكسب الدعم الشعبي.

وفي لبنان، طالب المسلمون السنة ثم الشيعة، وهما طائفتان في نظام يهيمن عليه المسيحيون، بتمثيل سياسي أكبر وإصلاحات اجتماعية ـ اقتصادية بصورة متزايدة لعكس التغيرات الديموغرافية التي ظهرت بنتيجتها أغلبية إسلامية ذات مطالب وطموحات. لجأ الإمام موسى الصدر باعتباره زعيماً دينياً شعبياً إلى الهوية والتاريخ والرموز الشيعية لتنظيم أعضاء المجتمع الشيعي وتعبئتهم فيما سيصبح في أواسط السبعينيات حركة المحرومين، المعروفة بصورة شائعة اليوم بحركة أمل. ونتيجة الثورة الإيرانية، شهد لبنان ظهور جماعات إسلامية أكثر راديكالية، مثل حزب الله، معنية بقضايا الهوية والسلطة أيضاً.

لقد تنوّعت الأشكال التي اتخذها الانبعاث الإسلامي من بلد إلى آخر بصورة مطلقة تقريباً. مع هذا، هناك موضوعات متكررة: إحساس بأنَّ الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية القائمة قد أخفقت؛ امتعاض من الغرب ورفضه في بعض الأحيان؛ بحث عن الهوية والمزيد من المصداقية؛ والإيمان

بأنَّ الإسلام يقدّم إيديولوجية ذات اكتفاء ذاتي للدولة والمجتمع، إذ يُعدّ بديلاً شرعياً للقومية العلمانية والاشتراكية والرأسمالية العلمانية.

أطلقت تجربة الإخفاق شرارة أزمة الهوية التي دفعت بالكثيرين للتشكيك باتجاه الارتقاء السياسي والاجتماعي، والتقوقع بحثاً عن القوة والتوجيه؛ لقد أظهرت سياسات الحكومات والنخب ذات التوجه الغربي إخفاقها. فالبحث عن الذات وانتقاد الوقائع الاجتماعية ـ السياسية للعالم العربي والإسلامي عقبَ حرب عام 1967 والأزمات في باكستان وماليزيا ولبنان طالت مناطق إسلامية أخرى وشملت شريحة واسعة من المجتمع وطرحت أسئلة عديدة عن اتجاه الارتقاء وإنجازاته. عموماً، رغم الآمال التي أثارها الاستقلال، شكَّل السجل المختلط لعدة عقود تحدياً لشرعية الدول الإسلامية العصرية وجدواها. لقد ولَّدت عقلية الأزمة التي شجعتها أحداث معينة والوقع العام للعصرنة وتعطيلها امتعاضاً متنامياً وإحساساً بالإخفاق.

فمن الناحية السياسية، عبَّرت القومية العصرية عن عجزها، فلم تفِ القومية الليبرالية ولا حتى القومية/الاشتراكية العربية بوعودها، إذ لم تُبد الحكومات الإسلامية اهتماماً ونجاحاً في بناء شرعيتها السياسية وخلق إيديولوجية الوحدة الوطنية بدلاً من متابعة الحكم الأوتوقراطي. لقد هيمن على العالم الإسلامي ملوك وحكام عسكريون أو عسكريون سابقون، إذ حُظرت الأحزاب السياسية أو قُيّدت وغالباً ما تمّ التلاعب بالانتخابات. لقد وُجدت الأنظمة البرلمانية في الحكم والأحزاب السياسية رغماً عن أنوف الحكام الذين يتكلون في شرعيتهم، كما في أمنهم، على الشرطة السرية والجند المخلصين. كما تمّ دعم الكثيرين عن طريق الحكومات الأجنبية والشركات المتعددة الجنسيات والاتكال عليها.

لاقت الاتهامات بالفساد وتركيز الثروة وسوء توزيعها استجابةً جاهزة في حال نظر المرء إلى بلدان بعينها وإلى المنطقة، فالتفاوت بين الأغنياء والفقراء هائل في مناطق المدن إذ تمثل الأحياء والضواحي الجديدة التي يقطنها الأثرياء تناقضاً صارخاً مع المساكن المتردية والأحياء الفقيرة المتناثرة والتي يقطنها

الكثيرون. والهوة الهائلة بين الأغنياء والفقراء أكثر وضوحاً بين الدول العربية النفطية التي من المفارقة بمكان تعتبر من أقل البلدان المأهولة (الكويت والسعودية والإمارات) وبين العدد الكبير للفقراء في البلدان التي تعجّ بالسكان (مصر وسوريا وباكستان وبنغلادش). لقد رُفضت كلٌ من الرأسمالية الغربية والاشتراكية الماركسية لكونهما جزءًا من المشكلة بدلاً من الحل، ولإخفاقهما في معالجة الفقر المنتشر وسوء توزيع الثروة، إذ عُدّت الرأسمالية نظام المصالح الخاصة والنخب الجديدة الذي أنتج مجتمعاً تسيّره الرأسمالية والاستهلاك الواضح بدلاً من الاهتمام بالمساواة والعدالة الاجتماعية. بدورها، عُدَّت الماركسية بديلاً ملحداً أصاب صميم الدين واستبدل بالروحاني المادّي. فالشباب بصورة خاصة وجدوا أنفسهم في عالم من الأحلام المشتتة لمستقبل كئيب. وفي بلدان عديدة، قوبلت المثالية والدراسة والعمل الجاد بالبطالة أو ما دون البطالة وقصور في مسألة الإسكان والافتقار للمشاركة السياسية التي فاقمت من الإحساس بالإحباط واليأس[1].

ومن الناحيتين الاجتماعية ـ الثقافية والنفسية، عُدَّ التحديث تَرِكة الاستعمار الأوروبي التي تابعتها النخب ذات التوجه الغربي وفرضت العمليتين التوأمين للتحويل الغربي والعلماني وتبنّتهما. وطالما أنه نُظِر إلى الاتكال على النماذج الغربية بصفته السبب وراء الإخفاقات السياسية والعسكرية، كذلك الأمر بالنسبة إلى بعض المسلمين الذين هاجموا التقليد الأعمى للغرب والتحويل الغربي غير النقدي للمجتمعات الإسلامية، وهذا ما دعاه بعضهم بمرض «التسمم بالغرب» الذي أدى إلى اتكال ثقافي هدّد بفقدان الهوية الإسلامية، وعُدَّت العملية الناجمة عن التغيير الاجتماعي العلماني و«العقيم» عاملاً وراء الانحطاط الاجتماعي ـ الأخلاقي لأنه المساهم الرئيسي في انهيار الأسرة الإسلامية وزيادة النوازع الإباحية، والمرض الثقافي.

(1) Philip S. Khoury, «Islamic Revivalism and the Crisis of the Secular State in the Arab World», in I. Ibrahim, ed., Arab Resources: The Transformation of a Society (London: Croom Helm, 1983), pp. 213-34; Ayubi, Political Islam, pp. 164-74; Henry Munson, Islam and Revolution (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1988), ch. 9.

لا يمكن نسيان الوقع النفسي للعصرنة والتغيير الاجتماعي ـ الثقافي السريع المرافق لها. لقد تعرضت مناطق المدن لتغييرات مادية ومؤسساتية بحيث يتم الحكم على عصرنة البنيتين الفوقية والتحتية على أساس هيكليتهما وواجهتهما الغربية. فأن تكون عصرانياً يعني أن تكون غربياً في الملبس واللغة والأفكار والتربية والسلوك (من آداب الطعام إلى تأدية التحية) والعمران والأثاث المنزلي، إذ أصبحت مناطق المدن المواقع ومراكز العرض الرئيسة للعمل والعيش. ركزت الحكومات والشركات العصرية والمستشارون والمستثمرون الأجانب على مناطق المدن بشكل انصبت فيه نتائج التحديث على مناطق المدن وحسب. فعملية التحويل السريعة في المدن أدت إلى هجرة الكثيرين من القرى والبلدان المترامية الأطراف. فغالباً ما تتقوض آمال الفقراء في حياة أفضل بوقائع الفقر في أحياء المدن الفقيرة، إذ أحدثت عزلة نفسية ومادية. فضياع القرية والبلدة والعلاقات الأسرية الطويلة والقيم التقليدية ترافق بصدمة حياة المدينة وثقافتها الغربية وأعرافها وتقاليدها. وجد الكثيرون من الذين انجرفوا في بحر من العزلة والتهميش في الدين ملاذاً، فالإسلام قدّم إحساساً بالهوية والأخوّة والقيم الثقافة التي تعوِّض عن الاضطراب النفسي والخطر الثقافي المحدق ببيئتهم الجديدة. فالفقراء في أحياء المدن الشبيهة بالغيتوات التقليدية في المدن العصرية، وأولئك المنتمون إلى الطبقة الوسطى الدنيا الذين استغلُّوا فرص العمل التعليمية الجديدة في المدينة وعايشوا الصدمة الثقافية بعمق وانتظام كبيرين، وجدوا في التجديد الديني إحساساً ساراً بمعنى الوجود والأمان؛ فقدم العاملون في المنظمات الإسلامية ورسالتها بديلاً مألوفاً منسجماً مع تجربتهم، ومحدداً لمشكلاتهم، وحلاً متمتعاً بقداسة القِدَم.

أخيراً، لقد عُزي الجهل الأميركي بالإسلام والشرق الأوسط وعدائه لهما، الذي يُنتقد غالباً بصفته عقلية «الصليبي المسيحي» المتأثر بالاستشراق والصهيونية، إلى التوجهات السياسية ـ العسكرية الأميركية المضلِّلة: الدعم لشاه إيران «غير المسلم»، الدعم العسكري والاقتصادي الهائل لإسرائيل، ومساندة الحكومة التي يهيمن عليها المسيحيون غير المنتخبين بطريقةٍ سليمةٍ في لبنان.

رسخت هذه المشاكل والإخفاقات شعوراً سائداً بالنقص بين المسلمين، وهو نتاج قرون من الهيمنة الأوروبية الاستعمارية التي خلّفت تركة إعجاب بالقوة والعلم والتكنولوجيا الغربية وامتعاض من الهيمنة والتغلغل والاستغلال الغربي[1]. لقد كانت إخفاقات التجربة العصرية على طرفي نقيض مع المثالية الإسلامية التي ربطت إيمان المجتمع الإسلامي بالنجاح الدنيوي كما تمت ملاحظتها في تاريخ ماضٍ كان الإسلام فيه قوةً وحضارةً عالميةً مهيمنة.

## من الإخفاق إلى النجاح

راح الإسلام السياسي يتفجر خلال السبعينيات مع الأحداث في الشرق الأوسط التي صعقت الكثيرين للاعتراف بقوة ضاربة جديدة تهدد المصالح الغربية (الحرب المصرية والسورية ـ الإسرائيلية والحظر النفطي العربي عام 1973 والثورة الإيرانية عام 1978 ـ 79 أيضاً). لجأ رؤساء الدول وحركات المعارضة إلى الإسلام والدعم الشعبي لتوطيد شرعيتهم، الأمر الذي أدّى إلى زيادة المنظمات والمؤسسات الإسلامية. شنّ أنور السادات عام 1973 «جهاداً» ضد إسرائيل؛ وخلافاً للحرب العربية ـ الإسرائيلية عام 1967 التي قادها جمال عبد الناصر باسم القومية/الاشتراكية العربية، شُنَّت هذه الحرب تحت راية الإسلام. استخدم السادات الرموز والتاريخ الإسلامي بسخاء لتعبئة قواته. ورغم خسارتهم للحرب، دفع النجاح النسبي للقوات المصرية والسورية الكثير من المسلمين إلى عدّه انتصاراً معنوياً، انطلاقاً من أن معظمهم قد آمن أنه لا يمكن هزيمة إسرائيل المدعومة أميركياً.

ترافق التبرير العسكري في الشرق الأوسط بضغط اقتصادي تمثل بقوة الحظر النفطي العربي. فللمرة الأولى منذ فجر الاستعمار، توجّب على الغرب التأكيد، ولو على مضض على اتكاله على الشرق الأوسط والاعتراف به. بالنسبة إلى الكثيرين في العالم الإسلامي، تشير الحرب والنجاح والقوة

(1) James P. Piscatori, Islam in a World of Nation States (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 26.

الجديدة للبلدان الغنية بالنفط إلى عودة قوة الإسلام إلى مجتمع تدهورت رفعته السياسية والثقافية التي دامت لقرون طويلة على يد الاستعمار الأوروبي ـ ورغم الاستقلال ـ على يد قوة من الدرجة الثانية في عالم تهيمن عليه قوى عظمى. لقد وطّدت عدة عوامل الشخصية الإسلامية المتمثلة في قوة النفط؛ توضَّعت معظم الثروة النفطية في قلب الأرض العربية حيث تلقى النبي محمد (ص) وحي القرآن وأسس دولة المجتمع الإسلامي الأولى؛ اكُتشفت أضخم التراكمات في السعودية، الدولة الإسلامية التي أكدت دورها بصفتها حامية المدينتين المقدستين: مكة والمدينة، والمشرفة على الحج السنوي، وزعيمة العالم الإسلامي ومُموِّلته. لقد استخدم آل سعود ثروتهم النفطية لإنشاء منظمات إسلامية.

لم يكن هناك حدث صوَّر قوة الإسلام المنبعث بصورة أبلغ من الثورة الإيرانية عام 1978 ـ 79. بالنسبة إلى الكثيرين في الغرب والعالم الإسلامي، أصبح الأمر الذي لا يمكن تصوره واقعاً، فنظام الشاه القومي والعصري والغربي التوجه راح يتداعى. تلك كنت إيران الغنية بالنفط والتي استُغلت ثروتها لبناء أكفأ جيش في الشرق الأوسط (بعد الجيش الإسرائيلي) ولدعم برنامج تحديث طموح يتمثل بثورة الشاه البيضاء. فبمساعدة النخب والمستشارين المدرّبين في الغرب، حكم الشاه دولة عدّتها الولايات المتحدة حليفتها الثابتة في العالم الإسلامي. لقد ولّدت حقيقة قيام ثورة فعالة باسم الإسلام ضدّه وضد الغرب، إذ نظّمت الجماعات المتباينة واعتمدت على شبكة الإمام ـ المسجد طلباً للدعم، ولّدت نشوةً عند الكثيرين في العالم الإسلامي، وأقنعت الناشطين الإسلاميين بأن هناك دروساً في النجاح ينبغي الاحتذاء بها. فالقوة والنصر حليفا أولئك الذين ينشدون التغيير باسم الإسلام، مهما كانت المخاطر ومهما بلغت قوة النظام الحاكم.

بالنسبة إلى الكثيرين على امتداد العالم الإسلامي، تناغمت نجاحات السبعينيات مع تصور مثالي للإسلام الأول، النموذج الإسلامي السائد في عهد الرسول محمد (ص)، العصر الذهبي للإسلام. إن جمع الشمل الناجح للقوى العربية المتفرقة الذي قام به النبي محمد (ص) تحت راية الإسلام، وخلقه

لدولة ومجتمع إسلامي سادت فيهما العدالة الاجتماعية، والتوسع الأولي الهائل للإسلام، كانت أحداثاً رئيسة للذكرى. وهنا كمن الجذب المبدئي للثورة الإيرانية بالنسبة إلى العديد من المسلمين، سنّة وشيعة على حدّ سواء، إذ قدّمت إيران المثال الأول عن الثورة الإسلامية العصرية، أي الثورة ضد الطغيان والاضطهاد والظلم. فقد لاقت دعوة آية الله الخميني إلى ثورة إسلامية صدىً عند الكثيرين من الذين ماهوا أنفسهم مع رسالته المناوئة للإمبريالية، وإدانته للأنظمة المتغربة والظالمة والقمعية، ورؤيته للمجتمع العادل أخلاقياً. خلافاً لذلك، وقف الغرب مشدوهاً أمام هذا التحدي للارتقاء «المتنوّر» الذي قام به الشاه في سبيل بلده المتخلف، وأمام قيام قوة «غير عقلانية» تعود إلى القرون الوسطى، وقائمة على المفارقة التاريخية، تُهدّد بِسَوق إيران العصرية إلى الوراء باتجاه القرون الوسطى. لا شيء يمكن أن يُمثِّل هذا الاعتقاد خير تمثيل أكثر من رجال الدين الملتحين والموشحين بالسواد، والملامح القاسية لزعيمهم آية الله الخميني الذي هيمن على وسائل الإعلام ورسّخ في الأذهان الغربية الطبيعة غير العقلانية للحركة برمّتها.

## وجهة النظر العالمية والإيديولوجية في التجديد الإسلامي

يكمن في صميم وجهة النظر الإسلامية التجديدية الاعتقاد بأن العالم الإسلامي في حالة انحسار يرجع سببها إلى الابتعاد عن الصراط المستقيم للإسلام، ويتمثل علاجها بالعودة إلى الإسلام في الحياتين الخاصة والعامة، الأمر الذي سيكفل استعادة الهوية الإسلامية وقيمها وقوتها. فبالنسبة إلى الناشطين الإسلاميين، الإسلام طريق كليّ أو شامل للحياة كما ورد في القرآن، وحي الله، ممثلاً بسنّة محمد (ص) وبطبيعة دولة المجتمع الإسلامي الأولى، ومُجسَّدة بالطبيعة الشمولية للشريعة، القانون الموحى من عند الله. لهذا، يتطلب إحياء الحكومات والمجتمعات الإسلامية إعادة تطبيق الشريعة الإسلامية، وهي عملية لبناء الدولة والمجتمع الموجهين إسلامياً والعادلين اجتماعياً.

فبينما تتمّ إدانة التحويل الغربي والعلماني للمجتمع، لا يتم هذا الأمر حيال التحديث. لقد تمّ قبول العلم والتكنولوجيا، إلا أن سرعة التغيير

ووجهته ومداه أقل أهمية من الاعتقاد والقيم الإسلامية وذلك للتحصين ضد تغلغل القيم الغربية والاتكال المفرط عليها.

تتجاوز الحركات الراديكالية هذه المبادئ وتعمل غالباً وفقاً لافتراضين رئيسيين: تزعم (أي الحركات) إنه محتم على الإسلام والغرب أن يعيشا في معركة دائمة تعود إلى بدايات الإسلام وتتأثر إلى حد كبير بتركة الصليبيين والاستعمار الأوروبي، وهي اليوم نتاج المؤامرة اليهودية ـ المسيحية. إن هذه المؤامرة نتيجة الاستعمار الجديد المتمثل بالقوى العظمى وقوة الصهيونية، إذ يُنحى باللائمة على الغرب (بريطانيا وفرنسا، والولايات المتحدة بصفة خاصة) لدعمها أنظمة الحكم غير الإسلامية أو الظالمة (مصر وإيران ولبنان) ولدعمها المنحاز لإسرائيل في مواجهة طرد الفلسطينيين. يُعدّ العنف ضد مثل هذه الحكومات وممثليها والرعايا الغربيين المتعددي الجنسيات دفاعاً مشروعاً عن النفس أيضاً.

وثانياً، تزعم هذه الحركات الراديكالية أن الإسلام ليس خياراً إيديولوجياً للمجتمعات الإسلامية وحسب، بل هو قدر لاهوتي وسياسي، فطالما أن الإسلام أمرُ الله، ينبغي تطبيقه فورياً وليس مرحلياً، والالتزام بالقيام بذلك واجب على المسلمين المخلصين كافة. فالأفراد والحكومات التي تتردد أو تقاوم لا تُعدّ إسلامية أبداً وتبقى غير شرعية، فهي ملحدة أو كافرة، عدوة الله وواجب المسلمين المخلصين كافةً إعلان الجهاد ضدها.

## تصدير الثورة

أطلق نجاح الثورة الإيرانية العنان لخيال العالم الإسلامي وراحت ترتعد فرائض الحكومات الإسلامية، فإيران ما بعد الثورة أثّرت في الناشطين الإسلاميين على امتداد العالم. ونتيجةً للثورة، تهافتت وفود تضم زعماء مسلمين من شمال أميركا والشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا إلى طهران لتأييد ثورة الخميني. لقد استوحت المنظمات السنية والشيعية الناشطة الممتدة من مصر (الإخوان المسلمين المعتدلين والجهاد الراديكالية) إلى ماليزيا (ABIM أو حركة الشباب الماليزي وحركة الـ PAS المتشددة) الإلهام من

المثال الإيراني، إذ قدمت الثورة الإيرانية دروساً لـ «إيقاظ المسلمين واستعادة ثقتهم بدينهم وتمسكهم به بحيث يمكنهم استلام زمام القيادة العالمية للإنسانية من جديد ووضع العالم تحت رعاية الحضارة الإسلامية السامية»[1]. لقد هدفت الثورة الإيرانية للتذكير بأن الإسلام طريق شمولي للحياة يُنظِّم العبادة والمجتمع: «إنه الدين والدولة، الحكم والسياسة، الاقتصاد والتنظيم الاجتماعي، التربية والأخلاق، والعبادة والجهاد»[2].

بصورة خاصة، كان حكام الخليج متوجّسين من سحر مثال الثورة الإيرانية وخطابها. ففي العراق الذي يُشكّل فيه الشيعة 60 بالمئة من عدد السكان، تعرضت حكومة صدام حسين إلى انتفاضات في مدن كربلاء والنجف والكوفة الشيعية (حزيران 1979)، إذ اعتبر الخميني صدام حسين ملحداً ودعا إلى قلب نظام حكمه. ردّ صدام حسين بالتشهير بالخميني ودعا الأقلية العربية من السكان في إيران إلى التمرد، واشتبهت الحكومة بالنفوذ الإيراني ضمن الجماعات الشيعية الناشطة في العراق - بصورة خاصة، حزب الدعوة الإسلامية وحركة المجاهدين المشكلة حديثاً (1979)[3]. رحّب آية الله محمد باقر الصدر، أحد رجال الدين الشيعيين أصحاب النفوذ الناشطين والمرموقين في العراق، والذي صادق الخميني خلال نفيه في العراق، بحكومة الخميني الإسلامية. تصرف صدام بشكل حاسم، إذ تمّ اعتقال زعماء شيعة وشُنق باقر الصدر الذي صرح بأن نظام البعث العراقي غير إسلامي وحُظر التعامل معه في نيسان 1980، كما حُظر حزب الدعوة. ففي جو لعب فيه كل من العراق وإيران على التنافسات والعداءات العربية - الفارسية والسنية - الشيعية التي امتدت لقرون طويلة، تدهور الوضع. وفي أيلول 1980، قام العراق بغزو

(1) The Islami (Student) Association of Cairo University, «Lessons from Iran», in John J. Donohue and John L. Esposito, eds., Islam in Transition: Muslim Perspectives (New York: Oxford University Press, 1982), p. 246.

(2) Ibid., p. 247.

(3) See Michael C. Hudson, «The Islamic Factor in Syrian and Iraqi Politics», in James P. Piscatori, ed., Islam in the Political Process (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 86ff.

إيران شاناً بذلك حرباً دامت ثماني سنوات.

لقد أثبتت أسوأ المخاوف عند حكام الخليج والغرب صحتها في السنوات الأولى بعد الثورة ـ أي أنّ الثورة الإيرانية ستبرهن على عدائها. ففي تشرين الثاني (نوفمبر) 1979، هزّت السعودية حادثتا انفجار. وفي 20 تشرين الثاني (نوفمبر)، وبينما كان المسلمون يستعدون لاستقبال القرن الخامس عشر من الهجرة، استولى متشددون إسلاميون على المسجد الحرام في مكة وبقوا فيه لمدة أسبوعين وشجبوا الملكية السعودية. ولقد أدّى اتهام الخميني بأن أمريكيين وراء الاستيلاء على المسجد[1] إلى هجمات ضد السفارات الأميركية وتدمير السفارة الأميركية في إسلام أباد حرقاً[2].

لم تقدم الأحداث في أوائل الثمانينيات شيئاً لتخفيف الخوف عند الحكومات في العالم الإسلامي والغرب. فتصريحات آيات الله الحاكمين في إيران الذين دعوا إلى سياسة عدوانية توسعية فاقمت الوضع. دعا الرئيس خامنئي أثناء الصلاة زعماء أربعين بلداً إلى تحويل مساجدهم إلى دور «صلاة وقواعد ثقافية وعسكرية لتمهيد الأرض من أجل إقامة حكومات إسلامية في البلدان كافة»[3]. لقد وتّرت الحرب العراقية ـ الإيرانية التي بدأت رسمياً بالغزو العراقي لإيران في 22 أيلول (سبتمبر) عام 1980 العلاقات بين إيران وجيرانها. وشكّلت دول الخليج مجلس التعاون الخليجي وقدمت دعمها المالي الضخم للعراق. ناشد الخميني مجلس التعاون الخليجي «العودة إلى

(1) Jacob Goldberg, «The Shii Minority in Saudi Arabia», in Juan R.I. Cole and Nikki R. Keddie, eds., Shiism and Social Protest (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1986), p. 243.

(2) William Ochsenwald, «Saudi Arabia and the Islamic Revival,» International Journal of Middle East Studies 13:3 (August 1981): 271, 276-77; Joseph Kechichian, «The Role of the Ulama in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia», International Journal of Middle East Studies 181: (February 1986); 56-68; James P. Piscatori, «Ideological Politics in Saudi Arabia», in Piscatori, Islam in the Political Process (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), p. 67.

(3) Shaul Bakhash, The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution (New York: Basic Books, 1984), pp. 234-35.

حضن الإسلام والتخلي عن نظام حكم صدام حسين في بغداد والتوقف عن تبذير ثروة الشعوب»[1].

خلال الفترة نفسها، هدّدت الاضطرابات الشيعية البحرين والكويت[2]. فعام 1981، أحبطت حكومة البحرين انقلاباً مستوحى من إيران قامت به الجبهة المشكّلة لتحرير البحرين. ولقد نزلت بالكويت التي يشكل الشيعة 30 بالمئة من سكانها حملة السيارات المفخّخة التي استهدفت السفارتين الأميركية والفرنسية عام (1983) مما أرغمها على قمع الاضطرابات الشيعية عامي 1987 و1989.

استغلّت إيران باستمرار الحج السنوي إلى مكة لنشر رسالة ثورتها. رفض آية الله الخميني ورجال دين رفيعو المستوى الزعم السعودي بأنهم حماة الأماكن المقدسة، وأكّد أن للحج بعداً سياسياً مشروعاً. فالحجاج الإيرانيون الحاملون لصور الخميني والمردّدون للشعارات المضادة للولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي وإسرائيل اشتبكوا مع قوات الأمن السعودية في حزيران (يونيو) 1982. واستمرت التوترات خلال السنوات اللاحقة وبلغت ذروتها عام 1987 عندما قُتِلَ ما يزيد عن أربعمائة شخص في مواجهة بين الحجاج الإيرانيين وقوات الأمن السعودية.

ورغم هذه الاضطرابات المتقطّعة ومخاوف الحكومات من اضطرابات ضخمة، أثبت تصدير إيران لثورتها في نهاية المطاف فشلاً غير متوقع في تعبئة الشيعة العراقيين وسكان دول الخليج أيضاً. عموماً، تمت السيطرة على الشيعة (العرب) العراقيين عن طريق روابطهم، القومية لا الدينية، بإخوتهم في الدين في إيران، إذ لم تُتَرجَم جيوب التشدّد الشيعي في دول الخليج إلى حركات ثورية بارزة. ولكبح نموها، اتبعت الحكومات أسلوب الترغيب

---

(1) Delip Hiro, Iran Under the Ayatollahs (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), p. 340.

(2) Joseph Kostiner, «Kuwait and Bahrain», in Shireen T. Hunter, ed., The Politics of Islamic Revivalism (Bloomington: Indiana University Press, 1988), pp. 121ff.

والترهيب بطرحها المظالم الاجتماعية ـ الاقتصادية وبتعزيزها للأمن وسجن المعارضين وطردهم.

وقدَّم لبنان المثال الأوضح والأجرأ للوقع المباشر للثورة الإيرانية. فبعد الثورة، بعثت إيران بدفعة من حرسها الثوري إلى لبنان الذين أثّروا في تشكيل منظمات شعبية متشددة هناك، وبصورة خاصة حزب الله والجهاد، إذ وفَّروا التدريب والمعدات والمال. وخلافاً لحركة أمل الشيعية الأكثر اعتدالاً التي حاربت من أجل إعادة توزيع تمثيلية للسلطة ضمن التركيبة القائمة للدولة، كان هدف المنظمات التي تتلقى وحيها من إيران القيام الحتمي لدولة إسلامية، واتُّهِمَت إيران يومَها بمحاولتها تعزيز ذلك الهدف عبر كل شيء، من تفجير السفارات الغربية إلى الهجمات بالسيارات المفخّخة واحتجاز الرهائن.

## من الهامش إلى الصدارة: تجديد الاتجاه السائد

في الوقت الذي رسَّخ فيه استغلال الحكومات والمنظمات المتطرفة للإسلام التوجهات العلمانية للكثير من المسلمين، والتهكم في الغرب، وقع أيضاً تحول اجتماعي مجهول نسبياً في العالم الإسلامي، لكن مع هذا له تأثيره الهام للغاية. ففي التسعينيات، لم يعد التجديد الإسلامي وقفاً على منظمات صغيرة هامشية على هامش المجتمع، بل أصبح جزءًا من العالم الإسلامي السائد، إذ قدّم طبقة جديدة من النخب العصرية ـ المثقفة ذات التوجه الإسلامي العاملة جنباً إلى جنب مع نظيراتها العلمانية وأحياناً في ائتلافات معها. يستمر التجديد في الازدهار بصفته حركة اجتماعية ـ دينية ذات قاعدة عريضة تنشط اليوم في كل قطر إسلامي تقريباً وعلى المستوى الأممي. فهي حركة متعددة الجوانب نشطة تُجسّد الوقع الرئيسي للتجديد الإسلامي في المستقبل المنظور، هدفها تغيير المجتمع عبر الصياغة الإسلامية للأفراد على المستوى الشعبي. فجمعيات الدعوة تنشط في الخدمات الاجتماعية (المشافي والعيادات وجمعيات المساعدة القانونية) والمشاريع الاقتصادية (المصارف الإسلامية ودور الاستثمار وشركات التأمين) والتربية (المدارس ومراكز رعاية الأولاد ومعسكرات الشبيبة) وفي المنشورات والبث

الديني، فبرامجها العامة موجّهة إلى الشباب والمسنين على حدّ سواء.

يكمن التوجّه الإسلامي الأكثر وضوحاً الآن عند الطبقتين الوسطى والدنيا، المثقفين وغير المثقفين، المهنيين والعمال، الشباب والمسنين، الرجال والنساء والأولاد. لقد ظهر جيل جديد من الزعماء ذوي التوجه الإسلامي في مصر والسودان وتونس والأردن وإيران وماليزيا والكويت والسعودية وباكستان، إذ أصبح الناشطون السياسيون باسم الدين أمراً مألوفاً في العملية السياسية، يشاركون في الانتخابات الوطنية والمحلية ويحرزون انتصاراً باهراً في الانتخابات البلدية الجزائرية، ويظهرون بصفتهم أحزاب المعارضة الرئيسة أو جماعاتها في مصر وتونس والأردن، ويشغلون مناصب وزارية في السودان والأردن وباكستان وإيران وماليزيا.

بالنسبة إلى الكثيرين الذين قاموا برعاية النشاط الإسلامي بصفته عمل مجموعة صغيرة من الراديكاليين والإرهابيين، يعدّ واقع قوة الإسلام ومجالات نفوذه المنتشرة في الفكر السياسي والمجتمع السائدين محيِّراً وخطراً. كيف يمكن للمرء أن يستوعب نمو النشاط الإسلامي ومكانته المرموقة في مجمل العالم الإسلامي؟ ما هي جذور الانبعاث الإسلامي؟ هل الأصولية الإسلامية مجرد شكل من الإرهاب والتطرف يحركه الدين؟ وإن كان الأمر كذلك، لماذا تنعم الأصولية الإسلامية بمثل هذا الدعم الواسع؟ أين تمَّ التركيز على الإسلام في الفكر السياسي والمجتمع وكيف؟ لماذا أثبت التجديد الإسلامي جدارته في تلك البلدان التي طالما عُدّت غربية التوجه مثل مصر ولبنان وإيران وتونس؟ كيف يمكن لصدام حسين - من أكثر القادة العلمانيين غير المتدينين - أن يلجأ إلى الإسلام في حرب الخليج الثانية؟ أخيراً، إلى أي مدى يمكن أن يكون هناك «خطر إسلامي؟».

إن محاولة صدام حسين تعبئة الرأي الإسلامي العام سعياً وراء حرب مقدسة أخرى بين الإسلام والغرب ما هي إلا حادثة حديثة العهد في تاريخ طويل من المواجهة بين الإسلام والغرب، إذ غالباً ما بدت العلاقات الإسلامية - المسيحية عبارةً عن تاريخ من المواجهة، يعدّ فيه كل طرف

الطرف الآخر خطراً تاريخياً منذ نشأة الإسلام حتى الآن. تقدم المواجهات والصدامات الأولية، سواء أكانت لاهوتية أم سياسية، التصورات والفولكلورات التي تعزز الصورة النمطية المتبادلة، والتصورات والشكوك التي تستمر في إلهاب المخاوف والتحاملات وتُخلّد رؤيا عن الإسلام المعادي للغرب كما عن الغرب المعادي للإسلام.



# «العلماء»
## من الدراسات التاريخية إلى الدراسات الاستراتيجية

أبوبكر باقادر

أسعى في هذه الورقة إلى تتبع وعرض أهم ما كتب عن العلماء المسلمين في سياق الحياة الثقافية والفكرية في المجتمعات الإسلامية كما تقدمه بعض الدراسات الغربية التي عنيت بدراسة الحياة الاجتماعية والثقافية في المدن الإسلامية، وبالذات في القرون الأربعة الأخيرة: السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر والعشرين. والمتتبع لهذه الدراسات ـ كما سنفصل ـ يلاحظ تنوعاً وتطوراً في هذا الاهتمام كما يركز بشكل أساسي على الجوانب التاريخية من حياة هؤلاء العلماء، لكنه شهد تحولاً مهماً في العقدين الأخيرين حيث بدأت في الظهور دراسات أنثروبولوجية تعتمد البحوث الميدانية لمتابعة علماء «أحياء» يقومون بأدوارهم التقليدية بالإضافة إلى أدوار جديدة. ونظراً لأن هذه الدراسات ـ رغم أهميتها ـ لا يوجد ما يقابلها بالعربية فإننا سنسعى لتقديمها على أمل أن تستنهض دراسات مماثلة أوسع من طرف العلماء العرب[1].

وبدايةً ربما من المهم أن نبدأ من محاولة تحليل ودراسة ما يقصد بلفظ

---

(1) انظر لتكوين فكرة عما يهتم به بعض الدارسين للعلماء ودورهم:
Abubaker A. Bagader, The Ulama in the Modern Muslim Nation-State, K.L. Malaysia: ABIM, 1983.

أما بالنسبة للمصادر العربية فإننا نادراً ما نجد كتاباً أو دراسة أفردت لدراسة العلماء، ومما يؤسف له أن الاهتمام الغربي عموماً والإسرائيلي بالموضوع ومنذ وقت مبكر يجعلنا نتساءل لماذا لم نول نحن العرب والمسلمين أمثال هذه الموضوعات الاهتمام المطلوب؟

«عالم». يُطلق مفرد «عالم» في التراث العلمي في مجال الدراسات الإسلامية، على من تخصص في دراسة واحد أو أكثر من العلوم الشرعية، على أن يضاف إلى ذلك، في أغلب الأحيان، بعض التوضيحات مثل «فقيه» أو «متكلم» أو «أصولي» أو «مفسر» أو «نحوي»؛ وذلك لتحديد التخصص الذي برز فيه ذلك العالم. ورغم أن لفظ «عالم» قد يُطلق أحياناً على غير المختص في العلوم الشرعية في العصر الحديث مثل المشتغل في العلوم الطبيعية، ربما لأن اللقب يعطي دلالة بأن صاحب اللقب له معرفة أو اشتهر بإجادته في فرع علمي ما. ويطلق اللفظ أحياناً على بعض من يقومون ببعض الأدوار الدينية، دون أن يكونوا بالضرورة ممن لهم دراية واسعة أو متعمقة في مجال العلوم الشرعية، كأن يكون من خطباء بعض المساجد أو الوعاظ أو معلمي القرآن ونحو ذلك[1].

ويُطلق إضافة إلى لفظ «عالم» لفظ «شيخ» أيضاً وهي لفظة وإن ارتبطت بالعمر، وربما قصد ضمناً أم من عُمِّر طويلاً اكتسب خبرةً ودرايةً وعلماً. لذا فإنّ الحكمة تؤخذ عن «الشيوخ»، وقد توسع البعض في تحديد بعض الرتب والألقاب المحددة لدرجة ومكانة المشار إليه العلمية، ولعل ذلك أوضح ما يكون في الأنظمة الدراسية التقليدية في المعاهد الدينية والمساجد والجامعات وحلقات الدرس والحوزات الدراسية عند علماء الشيعة، والذين تضاف إليهم ألقاب ودرجات علمية توضح ما نرمي إليه بشكل تفصيلي[2].

وللعلماء اجتماعياً أدوار مختلفة يعرفون بها وتعد محدداً لنشاطاتهم المعرفية والاجتماعية الثقافية، ولعل من أهمها: دور المعلم والقاضي وإمام وخطيب الجامع والمفتي ورجل المجتمع المرموق وغيرها. ويلعب العلماء

(1) يفرق العديد من العلماء الذين يفضلون أن يكونوا على مستوى علمي رفيع بين الخطباء ومدرسي المدارس القرآنية الذين لا يشترط أن يكونوا على مستوى ديني رفيع.

(2) مثل لقب حجة الإسلام، وآية الله، وفوق السطوح وخلافه، على أن النظام التعليمي السني كان قد عرف نظام الإجازات وحتى الشهادات الحديثة في المعاهد الدينية كالأزهر والزيتونة والقرويين وخلافها.

بسبب هذه الأدوار المتعددة وظائف مهمة في حياة المجتمع الذي يعيشون فيه، فهم يشكلون بالضرورة «طبقة» اجتماعية تعد تقليدياً من أعيان المدينة التي يقطنون فيها، إما بسبب المناصب والرتب الإدارية التي يحتلونها: قاضي/ مفتي/ ناظر وقف/ مرشد ومعلم في البلاط ونحو ذلك أو بوصفهم شخصيات ذات تأثير كبير في تشكيل الرأي العام، تستمع لها وتثق بها شريحة عريضة من أفراد المجتمع. ولما كان العلماء في الغالب يعملون ويتكوَّنون داخل مؤسسات وروابط معينة، فإنهم يشكلون ما عرف بشبكات العلماء وهي شبكات تقوّي وتعزّز مكانتهم على المستويين الاجتماعي والسياسي، فمن خلال المكانة والسمعة التي يحتلها العالم بين أقرانه من المشتغلين بالعلوم الشرعية - رغم ما قد يقع من تنافس بينهم - ومكانتهم عند الجمهور الذي يستقبل آراءهم وفتاواهم ويعتقد في صوابية أفكارهم. وفي هذين البعدين تكمن المنزلة الرفيعة والتقدير والاحترام الجماهيري الذي يحظى به العلماء، والذي يكفل لهم نوعاً من الاستقلالية والسند الاجتماعي السياسي[1]. ولعل وضع علماء الشيعة «الإثني عشرية» الكبار أن يكون مثالاً واضحاً لما نقصده. فبسبب تقليد جمهور المؤمنين لهم وتسليمهم الخمس، ما يضمن لهم ليس فقط قاعدة جماهيرية واسعة تدافع عنهم عند مواجهة السلطات لهم ومن ثم تحفظ لهم مكانة مرموقة تحسب حسابات كثيرة لها السلطة الزمانية، وإنما في الوقت نفسه يكفل ذلك لهم استقلالاً مالياً يمكّنهم من الاستغناء عن الاعتماد على الحكومة وسلطتها[2]. وكان علماء السنة كذلك كما توضح ذلك العديد من كتب تواريخ المدن الإسلامية، مما يؤكد دعم الجماهير وقبولهم الواسع لهؤلاء العلماء بما ضمن لهم القدرة على الجهر بآرائهم، حتى وإن تعارضت مع ما عليه سياسة البلاد. ولعل في قضية أحمد بن حنبل والنزاع الدموي مع السلطة

---

(1) انظر كتاب أبو بكر باقادر مرجع سابق، مقالة Hamid Algar, «The Opposition and role of The Ulama in 20th Century Iran», pp. 211-238.

(2) يرى علي الوردي أن هذا جعلهم في الوقت نفسه تحت سيطرة الجماهير وأهوائها في بعض الأحيان بحيث لا يمارس العالم خوفاً من فقدان جمهوره العريض انتقادات حاسمة لبعض ممارساتهم «الشعائرية» كالصيام في عاشوراء وما يشبه ذلك!

من طرف الجماهير دليلاً على ذلك[1]. وقد لعبت الأوقاف والحبوس دوراً بارزاً في ضمان استقلال المؤسسات التعليمية وغيرها مما سمح للعديد من العلماء التمتع بحياة طيبة واستقلال فكري[2].

إن مسألة القبول من طرف «أفراد الأمة» أو جمهور المسلمين إنما تشكل نوعاً من المميزات التي تؤكد على ضرورة أن يكون العالم صاحب رأي وأنه قادر على الجهر به ولديه القدرة على الإقناع ومن ثم القبول من طرف الجماهير، وهذا أمر لا يمكن أن يتحقق سوى لصفوة من العلماء، إضافة إلى أنه أمر مكتسب لا يرثه العالم، مما يعني أن مبدأ الكفاءة العلمية والنزاهة الفكرية والسلوكية كانت، ولا تزال، المعيار الرئيسي في جعل «العالم» مقبولاً، ويحظى بثقةٍ من الجماهير التي تؤيده، وتحتفي بآرائه.

إنّ من تمكّن من تحقيق ذلك من العلماء تمكّنوا من الاتصال بأصحاب السلطة والمكانة السياسية انطلاقاً من أنهم يمثلون شجون وشؤون وظروف الجماهير، ومن ثم يملكون حق الحديث عنهم والمطالبة بتخفيف معاناتهم ورفع الضيم والظلم، والتوسط لهم واستخدام وجاهتهم لحل مشاكل الناس الحياتية اليومية وما يعانون منه. وما قام به علماء السنّة في العديد من المواقف السياسية مشهود ومعروف ولعل دورهم هذا في المدن الإسلامية كان يشكل الجزء الأهم والأبرز في الحياة الحضرية المسلمة[3].

ولكن لما كان علماء السنة ـ على وجه الخصوص ـ يؤمنون بأهمية قيام

---

(1) انظر ما قدمه جورج مقدسي حول ذلك من آراء في كتابه عن النزعة الإنسانية في الإسلام وكذلك فهمي جدعان، الفتنة، عمان: دار الشروق، 1992.

(2) انظر على سبيل المثال: Richard van Leuwen, Waqfs and Urban Structures, The Case of Ottoman Damascus, Leiden: E.J. Brill, 1999.

(3) انظر على سبيل المثال: Ira Lapidus; A History of Islamic Societies, Cambridge: Cambridge University Press, 1989، وما كتبه عن المدن في العصر المملوكي أيضاً وما كتبه غيره كثير.

النظام وضرورة وجود السلطة التي تؤمّن تطبيق الشريعة الإسلامية، وتحقيق العدل ورفع الظلم والجور ولو نسبياً، فهذه الأمور هي من مستلزمات الاستقرار واستمرار الحياة الاجتماعية، لذا فإنهم يميلون إلى عدم معارضة السلطة، ويتجنبون إشاعة الفوضى في حياة الناس بسبب ما يمكن أن تتركه من مفاسد كبيرة، لكل هذا شددوا على إعطاء الشرعية للسلطة القائمة ما دامت لم تعلن خروجها على الشريعة أو تأمر بمنكر صريح، حتى وإن كانت في بعض الأحيان ظالمةً أو متجبرة[1]. وعمل العديد من العلماء على تشجيع الجماهير على قبول السلطة القائمة، بل شارك العديد منهم في العمل في العديد من إداراتها ونصروا الحاكم من أجل تحقيق دور متوازن ووساطة مقبولة بينه وبين الجماهير من شأنها أن تجعل الحياة الحضرية أكثر قبولاً واستقراراً، والدارس للحياة الحضرية في المدينة العربية المسلمة التقليدية يلاحظ وجوداً وحضوراً مكثفاً ومتميزاً للعلماء في الحياة الحضرية[2].



ورغم أن العلماء ليسوا برجال دين بالمعنى الحصري للكلمة كالذي نجده في معظم الأديان، فهم مجموعة من المختصين والعارفين بالعلوم الشرعية - كما أوضحنا - إلا أن العديد من المناصب الهامة أصبحت مناصب «دينية» مثل: المفتي وشيخ الإسلام وقاضي القضاة والقاضي وخطيب الجامع وخلافه[3]. ونظراً لأهمية وحساسية هذه المناصب فإنها أصبحت في بعض الأحيان محتكرة في بعض الأُسر أو في بعض المجموعات الاجتماعية، على أن السواد الأعظم

---

(1) للسنة موقف مهم إزاء أهمية استمرار السلطة وعدم انتشار الفوضى، لكن على عكسهم موقف العلماء الشيعة الذين غالباً لا يوالون أي حكومة أو سلطة زمانية لإيمانهم بالإمام الغائب وأنه هو المخول الشرعي الوحيد بذلك، مما جعلهم يلعبون دور المعارض دائماً، انظر ما قدمه فؤاد إسحاق الخوري: إمامة الشهيد وإمامة البطل، بيروت.

(2) انظر لابيدوس وكذلك Albert Hourani, A History of The Arab Peoples, Harvard University Press, 1991، وبالذات الفصل السادس.

(3) انظر على سبيل المثال دراسة: R.C. Repp, The Mufti of Istanbul, London: Ithaca Press, 1989.

من جمهور العلماء هم من جمهور المسلمين ومن أوساطهم[1].

كذلك لا يشكل «العلماء» بالمعنى الدقيق للكلمة المجموعة أو الجماعة الوحيدة المهيمنة في المجال الروحي، فهناك الصوفية والأولياء والصلحاء وبعض الوعاظ الشعبيين والمشعوذين وخلافه ممن لهم تأثير كبير على قطاعات اجتماعية واسعة، تقوم سلطتهم على فكرة أن لهم قوى روحية خارقة وتأثيراً كبيراً على حياة من حولهم. ورغم وقوع بعض الخلط أحياناً بين هؤلاء والعلماء، إلا أن هذه الفئة غالباً ما تكون مستبعدةً عنهم، ذلك لأن العلماء دائماً ما يكونون من القراء المطّلعين على المتون ومن ثم غالباً ما يكون تركيزهم على النصوص والشروح وليس على علم لدني أو خارق، إضافةً إلى وجود ضوابط مادية في شكل «إجازات» أو اختبارات تضمن اجتياز حدود علمية معينة، بمعنى أن ما يفرّق العلماء عن أصحاب القدرات الروحية أو الزهدية هو «العلم» التقليدي وإجادته. ورغم أن للعديد من المتصوفة والأولياء والصلحاء نفوذاً وتأثيراً واسعاً على الجماهير، ولعب بعضهم أدواراً سياسية بارزة وكانت مواقف بعضهم مهمة جداً في حياة المجتمع، إلا أن بعضهم أيضاً كانت لهم تأثيرات سلبية بل وخطيرة على المجتمعات المسلمة[2].

ولقد قام العديد من العلماء، خاصة في الفترة الاستعمارية، بقيادة النضال الوطني للتحرّر من نير الاستعمار والعمل على الاستقلال، مما جعل العديد منهم يشكلون قيادات «سياسية» بالمعنى الواسع للكلمة[3]، إضافة إلى



---

(1) انظر بالنسبة للعلماء من علية القوم ما كتبت عنه Judith Tucker, In the House of the Law: Gender and Islamic law in Ottoman Syria and Palestine, University of California Press, 1998.

(2) لعب بعض العلماء والصوفية وهم حالات شاذة جداً أدواراً تواطأوا فيها مع السلطات الاستعمارية مما زاد من تكبيل مجتمعاتهم بالمزيد من الظلم والعنت.

(3) In Bagader, op. cit., «Activism of the Ulama in Pakistan», Aziz Ahmad «Political Attitudes and Activities of the Ulama in the Liberal age: Tunisia as an exceptional case» A. Green: at «The Revolutionary character of the Iranian Ulama - W. Floor. وغيرها.

أن العديد منهم أيضاً لعبوا أدواراً بارزة في استنهاض الهمم وتحقيق البعث والنهضة الحديثة التي كان يؤمل أن تدفع بالأمة إلى التقدم والرقي في العصر الحديث، ونقصد بذلك شخصيات من أمثال الشيخ محمد بن عبد الوهاب والدهلوي والطهطاوي وخير الدين التونسي ومحمد عبده وجمال الدين الأفغاني ورشيد رضا وغيرهم الكثير ممن لعبوا أدواراً مهمة في إحداث تحولات وتغيرات مهمة وواسعة في حياة مجتمعاتنا[1].

لكل هذه الأسباب انصبّ اهتمام العديد من الدارسين الغربيين على دراسة العلماء، ويمكننا إجمالاً القول بأن غالبية الدراسات كانت تعتمد على النظرات التاريخية للعلماء بوصفهم «طبقة» أو دراسة حياة عالم دراسة تفصيلية بوصفه يمثل نموذجاً لما عليه العالم في الإسلام أو دراسة وظائف وأعمال العلماء في الحياة الاجتماعية العامة. ولقد اعتمدت غالبية هذه الدراسات على كتب التراجم والطبقات وتواريخ المدن التي تزخر بها المكتبة الإسلامية بوصفها تشكل المادة العلمية الأولية التي يمكن أن تقوم عليها العديد من الدراسات.

ويمكننا إجمالاً تصنيف أهم القضايا التاريخية التي عالجتها هذه الدراسات على الشكل التالي:

1 ـ العلماء بوصفهم فئة اجتماعية من فئات الأعيان. والدارسون الذين قدموا دراسات من هذا النوع ركزوا على الخلفيات الأسرية وشبكة الصلات والعلاقات الاجتماعية ونوعية التعليم والآثار العلمية التي أنجزوها ومن ثم السعي لدراسة آثار هذه العوامل الثقافية ـ الاجتماعية لتحديد هوية العلماء إجمالاً داخل المجتمع المسلم التقليدي. وبطبيعة الحال من الواضح أن العلماء يشكلون «طبقة» اجتماعية غير متجانسة اجتماعياً وإنما يشكلون ما قدّمه

(1) لعب معظم هؤلاء العلماء وغيرهم كثيرون أدواراً عديدة مختلفة في حياة الأمة وتحديثها، انظر مثلاً: In A. Bagader, op. cit., Levy, «The Ottoman Ulama and the Military Reforms of Sultan Mahmud II، وما كتب عن رواد النهضة الإسلامية.

مانهايم عن الأنتلجانسيا من حيث إنهم طبقة متغيرة ماهرة ذات وعي بما يجري في المجتمع وتعمل على لعب أدوار شخصية مهمة في حياة المجتمع[1].

ولعل من أبرز الدراسات التي تناولت العلماء على هذه الشاكلة دراسات **الخوري وشيلار ولابيدس**[2]. ومن المهم توضيح أن ما تقدمه بعض هذه الدراسات ومنها دراسة **تكر**[3] عن احتفاظ بعض الأسر بمناصب دينية رفيعة إنما تشكل استثناءات وليس القاعدة التي سارت عليها الأمور في التراث الإسلامي.

2 ـ وظائف وأعمال العلماء العامة في الحياة الاجتماعية. والدراسات هنا تستقصي ما قام به العلماء من جهود في مجالات عديدة اجتماعية وسياسية وتعليمية وبالذات ما تعلق بالحفاظ على هوية وشكل المجتمع المسلم ممثلاً في مؤسساته الدينية والعامة، بمعنى أن هذه الدراسات اهتمت بدراسة جهود ونفوذ العلماء في السياسة العامة ولعل دراسة أرنولد جرين حول علماء تونس ودراسة جوليا كلنسي ـ سميث نماذج مهمة لمثل هذه الاتجاهات.

**فجرين** يقدم دراسة تاريخية للفترة ما بين 1873 و1915 موضحاً التدرج التاريخي للعلماء من القضايا التاريخية الملحّة التي كان عليهم التصدي لها وهي موقفهم فيما بين 1873 ـ 1881 للإصلاحات الوطنية التي نادى بها خير الدين التونسي وغيره ثم مواجهتهم فيما بين 1881 ـ 1892 للمرحلة الأولى في

(1) انظر كارل مانهايم (ترجمة ديراوي)، الإيديولوجيا واليوتوبيا، الكويت: المكتبات الجامعية، 1982.

(2) بالنسبة للخوري انظر كتابه: الأعيان والنبلاء في بلاد الشام (مترجم)، بيروت: المؤسسة العربية للأبحاث 1989 وشيلار (مترجم)، دمشق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، دمشق: مطبعة النجاح، 1997 وما كتبه لابيدس عن دمشق في العصر المملوكي.

(3) انظر: Arnold Green, the Tunisian Ulama: 1873-1915: Social structure and response to Ideological Currents, Leiden: E.J. Brill, 1978.

الفترة الاستعمارية وفيما بين 1890 ـ 1907 مواجهتهم وتعاملهم لفترة الإصلاح والتعاون الذي فرض عليهم وأخيراً في الفترة الأخيرة التي تعاون فيها بعض العلماء من أجل تحقيق بعض الإصلاحات.

وجرين يوضح في دراسته مكانة العلماء في السياق الاجتماعي التونسي وكيف أنهم شكلوا عروشاً أو فخوذاً وعشائر تمكنت من السيطرة على السلطة والإدارة في البلاد سواء كانوا يمثلون السلطة مباشرة وهؤلاء غالباً ما كانوا من الأحناف، أو من العلماء الذين كانوا يمثلون التيار العام للسكان وغالباً ما كانوا من المالكية. ولقد اعتمد جرين على سلسلة طويلة من سير هؤلاء العلماء ومآثرهم بلغ عدد من اعتمد عليهم 128 عالماً[1].

أما جوليا كلنسي ـ سميث فقد درست مواجهة العلماء الجزائريين والتونسيين في القرن التاسع عشر للاستعمار، وكيفية تنظيمهم الرأي العام من أجل المواجهة والرفض والقيام بأعمال الجهاد من أجل نيل الاستقلال. ولقد أوضحت جزئياً كيف أن العلماء يشكلون طبقة من الأعيان ويعدون من رجالات المعارضة الذين يحظون بالشعبية والقبول[2].

3 ـ أدوار العلماء في إعادة تشكيل الحياة العامة ثقافياً وفكرياً وكذلك لعب أدوار سياسية من شأنها تمثل الجماهير لدى السلطات القائمة، وتعد هيئات وجمعيات وروابط العلماء في العديد من الأقطار الإسلامية في فترات تاريخية عديدة من أهم وأبرز الأدوار التي لعبها هؤلاء. وتوضح بعض الدراسات أن العلماء لعبوا أدواراً حديثة كصناع رأي مثل المبادرة بإقامة الصحف أو الأندية أو المنظمات التي من شأنها تشكيل ما يعرف بالمجتمع

(1) انظر ما أورده جرين في المرجع السابق، ص 239 ـ 287 بالنسبة لتراجم هؤلاء العلماء، وبالنسبة لتقسيمهم إلى مالكية وأحناف ما أورده في ص 289 ـ 305.

(2) انظر: Julia A. Clancy-Smith, Rebel and Saint: Muslim notable, Populist Protest, Colonial Encounters: Algeria and Tunisia: 1800-1904, Univetsity of California Press, 1994.

المدني وذلك رغبةً في توجيه وتشكيل الرأي العام[1].

4 ـ قيام دراسات جديدة تسعى لإعادة بناء شريحة من الحياة الاجتماعية العامة بشكل تفصيلي وذلك من خلال تتبع حياة أسر معينة أو نشاطات شخصيات معينة وربطها بالسياق الاجتماعي الثقافي العام، غالباً ما تسمى هذه الدراسات بـ Prosopography حيث تستخدم كافة أنواع الوثائق والمعلومات والبيانات المتوفرة من أجل تكوين صورة تفصيلية عن تلك الأسر أو الشخصيات بما يساعد على إبداع لوحة مكثفة للحياة العامة في تلك الحقبة. ويظهر أن هذا النوع من الدراسات واعد، ويمكن اعتبار دراسة كدراسة نيللي حنا عن حياة التاجر الحلبي أبو طاقية في القاهرة العثمانية أو دراسة شيلار عن دمشق من الدراسات البارزة في هذا المجال[2].

5 ـ دراسات تاريخية توضح بشكل تفصيلي الصورة التي يتشكل ويتكوّن على أساسها العلماء وكيف تتم عملية تنظيم وإدارة التعليم التقليدي عموماً. ولعل دراسة **جورج مقدسي** الكلاسيكية عن «نشأة المدارس في الإسلام» من النماذج البارزة لهذه الدراسات وإن لم تكن ذات منحى تاريخي بحت[3]. لكن لعل ما قدمه **روي متحدة** في هذا المنحى يُعد من الأعمال الإبداعية التي تستحق الإشادة، فلقد سعى في دراسته المعنونة: «بردة النبي» أن يقدم وبشكل تاريخي إبداعي صورة عن ماهية التعليم الكلاسيكي في المجتمعات الإسلامية متخذاً من إيران نموذجاً، حيث قدم صورة تفصيلية عما كان عليه وما هو عليه هذا النوع من التعليم القائم على الحجاج والحجاج المقابل والتأويل والشرح والتفسير في تكوين عقل ووجدان الطالب، وإن ما يجري في مراكز تعليمية إسلامية معاصرة مثل قم أو مشهد أو النجف وخلافها يمثل

---

(1) انظر أيضاً ما ورد في كتاب Bagader, op. cit., pp. 79-140 على سبيل المثال.

(2) انظر: Nelly Hanna, Making Big Money in 1600, The lift and Times of Isma'il Abutaqiyya, Egyptian Merchant, Cairo, American University, Press, 1998.

(3) جورج مقدسي (محمود سيد محمد)، نشأة الكليات في الإسلام، جدة: جامعة الملك عبد العزيز 1994.

امتداداً لما مرّ به العديد من العلماء المسلمين الكبار من أمثال الغزالي وابن سينا والفارابي والخيّام وغيرهم. ولما كانت دراسة روي متحدة عبارة عن لقاءات وتأملات حرة مع عالم شيعي درس ويُدرّس في الغرب هو «حسين مدرّسي»؛ فإنّ ذلك من إمكانيات المقارنة بين هذا النظام والنظام التعليمي الغربي[1].

ورغم كثرة الدراسات التاريخية وتنوع مناهجها وموضوعاتها فإننا نشهد في الوقت الحاضر أنواعاً جديدة من الدراسات التي تهتم بدراسة العلماء وتهتم على وجه الخصوص بما يقوم به العلماء اليوم ودراستهم من خلال اعتماد الدراسات الميدانية لعلماء يعيشون بيننا أو يدرسون ذكراهم التي أصبحت تشكل تقاليد تحتل جزءاً كبيراً من حياة الناس العامة. ولعل دراسة جاك بيرك عن الحسن اليوسي[2] وما تولّد منها من دراسات لغيرتس ورابنيو[3] وغيرهم إنما تؤكد على اهتمام علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع ببحث تأثير الشخصية الرمزية في العالم/الصوفي في حياة المجتمع. فاليوسي كما أوضح هؤلاء، أو بالأصح الصورة الشعبية المؤسطرة لليوسي ووجدان بعض سكان المغرب جعلته يمثل رمزاً مهماً لأساليب التعامل مع هيمنة الدولة أو السلطان، بالإضافة إلى أنه أضحى يجسد روح المقاومة والجهاد وتوحيد البلاد وتماسك أهلها من خلال التأكيد على بعض المفاهيم الدينية الشعبية مثل البركة والتأييد الإلهي والنسب المقدس وما إلى ذلك.

وما قدمه جيلسينان عن حركة سيدي الراضي في مصر وكيف أن الصوفي الحديث المستنير يمكن أن يشكل تنظيماً يهدف لإخراج البلاد والعباد

(1) انظر: Roy Mottahedeh, The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran, N.Y. Pantheon Books, 1985.

(2) كتبت كتب عديدة عن الحسن اليوسي لعل أهمها:
Jacques Berque, Al-Yousi: Problemes de la culture marocaine, Hague: Mouton, 1958,
Clifford Geertz, Islam Observed, New Haven: Yale, University Press, 1968.

(3) Pail Robiniow, Symbolic Domination: Cultural reform and historical Change in Morocco, Chicago: Chicago University Press, 1975.

من غلواء التخلف والفقر والعمل على مقاومة الاستعمار والعمل على تحقيق النجاح الاقتصادي والسياسي لأفراد المجتمع مستخدماً دوافع دنيوية حديثة في سياق رموز زهدوية صوفية(1).

وهناك من جهةٍ أخرى ما قدمه إيكلمان في دراسته: «المعرفة والقوة» حول حياة «عالم/قاضي» بربري من وسط اجتماعي ريفي متواضع. فالدراسة المذكورة وإن انطلقت من فكرة روي متحدة(2) إلا أن إيكلمان اعتمد على تتبُّع واقع هذا العالم الاجتماعي وبيئته الثقافية التي درج فيها والمعهد الديني الذي تدرب فيه ليوضح كيفية تكوينه للقيام بمهامه الاجتماعية. إضافة إلى ذلك درس إيكلمان منزلة ومكانة هذا القاضي الاجتماعية كما وجدها ميدانياً. وقد أكّدت الدراسة جملةً من الأمور الهامة لعل من أبرزها: كيف أن هذا النوع من التعليم التقليدي لا تزال جذوره قوية في الأوساط الريفية وأن المسجد وحفظ القرآن يلعبان دوراً بارزاً في تشكيل القدرات والمهارات الأساسية ليحتل صاحبهما مكانةً مرموقةً في وسطه الاجتماعي، فصورة حامل كتاب الله في صدره تجعله صاحب منزلة رفيعة وتقدير خاص.

ويشير إيكلمان إلى أن الطلاب لهذا النوع من التعليم ينشئون تنشئة خاصة عمادها الدراسة الجماعية والاحتكاك الطويل والتلمذة على أيدي أساتذتهم بما يسمح لهم تكوين صورة مركبة للذات والمسؤوليات الاجتماعية والثقافية التي عليهم القيام بها حتى يتمكنوا من لعب أدوار «بارزة» في الحياة العامة. وجزء من هذه التنشئة ما يضفي عليهم من هيئة ومكانة اجتماعية من أفراد المجتمع وما يفرضه السياق الثقافي العام تقليدياً والذي لعبت في تشكيله ظروف تاريخية عديدة.

لكن وبحسب ما يورده إيكلمان أخذت هذه الصورة في التآكل نوعاً ما،

(1) Michael Gilsenan, Saint and Sufi in Modern Egypt: an essay in Sociology of Religion, Oxford: Clarendon 1973.

(2) أورد ديل إيكلمان هذا في كتابه، انظر: Dale Eickelman, Knowledge and Power in Morocco: The Education of a 20th country notable, Princeton, University Press, 1985.

إذ احتل التعليم الحديث مكانةً أرقى في الحياة العامة مع تواري وتخلف التعليم في المؤسسات الدينية عن التعليم العصري مما أدى إلى ظهور إشكالات جديدة بخصوص المكانة الاجتماعية التقليدية جعلها تحتل منزلة أدنى وتواجه تحديات جديدة تنم عن اختيارات شخصية ومؤسسية للأدوار الدينية.

ولقد قدم ريتشارد أنطون في دراسته «الواعظ المسلم في العالم الحديث»[1] والذي أنجزه ميدانياً عن قرية أردنية «كفر الماء» التي قدم عنها صورة تفصيلية درس فيها تنظيمها الاجتماعي التقليدي وكيف أن هذه القرية بسبب التحولات الكبرى التي طالت المملكة الأردنية الهاشمية الحديثة التأسيس قد انفتحت بالضرورة على عدد كبير من هذه التغيرات الاجتماعية بما جعل حياتها التقليدية أمراً من الماضي.

أدى الانفتاح وأدّت التحوّلات الاجتماعية إلى إعادة صياغة مفهوم التدين وما يلعبه الدين الإسلامي إجمالاً في بيئة القرية المحلية. فبعد أن كانت القرية بمنأى عن المعرفة والتعليم الديني تمّ بناء جامع فيها ودخلتها المدارس مما ساعد على مزيد من التواصل مع القرى المحيطة وتوسعت الصلات الاجتماعية والثقافية الحديثة بين سكان القرية أنفسهم ومع من حولهم مما أدى إلى إحداث تغييرات جذرية عميقة أدّت إلى زعزعة العديد من الأشكال التقليدية لتحل محلها معتقدات وأفكار أقرب إلى الدين الإسلامي الصحيح!

استتبع وجود مسجد جامع يؤدي فيه سكان القرية صلاة الجمعة، ظهور فرصة للشيخ لقمان بن الحاج محمد وهو من أعيان القرية وله مكانة مرموقة؛ إذ أقبل على لعب دور الواعظ والإمام الخطيب للجامع. لقد بذل الشيخ لقمان جهوداً فردية كبيرة ليعلّم نفسه ما يكفيه لارتقاء منبر الجامع ووعظ الناس وإمامتهم وهو أمر لقي تشجيعاً وتقديراً من طرف سكان القرية إضافةً إلى أن

---

(1) انظر: Richard Antoun, Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective, Princeton University Press, 1989.

خطبة الجمعة شكّلت حدثاً هاماً في حياة الفرد.

لقد مرّت قرية كفر الماء بتحوّلات كبيرة منذ 1952 عندما بدأ الشيخ لقمان يلعب دور القيادة الدينية فيها. فقد زاد سكانها عام 1984، سنة إجراء الدراسة، إلى أكثر من الضعف ليصبحوا حوالي 4800 نسمة وأصبحت أقرب إلى البلدة منها إلى القرية فدخلتها العديد من التغيرات منها المواصلات والأجهزة الحديثة مما مكنها من التواصل مع المحيط الحضري لها وتكونت فيها بعض المؤسسات الخيرية وبعض نشاطات ما يمكن أن نسميه بالمجتمع المدني، وهذه أمور انعكست في الموضوعات التي تناولتها خطب الجمعة التي تظهر تفاعلاً مع الواقع الاجتماعي، وتمكن الخطيب من استخدام المناسبات التاريخية الإسلامية ليربطها بالواقع المعاش في رمزية مفيدة ومؤثرة. وغدت الخطب مجالاً لمناقشة العديد من الموضوعات الأخلاقية الاجتماعية كالعدل والرحمة والتقوى أو موضوعات تمسّ حياة الناس كالمهور ولباس المرأة. وارتبطت خطب الجمعة أيضاً ببعض الأحداث العامة مرت بها القرية فبعد وفاة أحد أعيان القرية كانت هناك خطبة عن الموت وعذاب القبر. وبعد أن تقدمت امرأة إلى الإمام تشتكي بعض أقاربها كانت هناك خطبة حول صلة الرحم والتراحم والتعاون بين الأقارب. واستخدمت المناسبات الإسلامية كحلول رمضان والعام الهجري الجديد أو غزوة بدر أو الإسراء والمعراج وغيرها من أحداث في التقويم الإسلامي للحديث الدلالي والربط مع ما يدور في العصر الحديث.

ولقد حلّل المؤلف مصادر الخطب، فوجد أنها تعتمد إما على تفسير آيات قرآنية أو ذكر بعض الأحاديث أو سرد مقاطع من السيرة النبوية في مصادرها العديدة أو بالاعتماد على بعض الكتب الإسلامية التقليدية، ويذكر على وجه الخصوص كتب ابن القيم وابن تيمية وغيرهما أو على بعض الكتابات المعاصرة مثل كتابات سيد قطب أو محمد الغزالي أو خالد محمد خالد أو الشيخ كشك وغيرهم. بل إن المؤلف قام إضافةً إلى ذلك بتقديم سرد لأهم الكتب الدينية الموجودة في مكتبة الشيخ لقمان والتي كان بعضها

عبارة عن مقررات جامعية لابنه الذي كان يدرس في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة وأخرى هدايا حصل عليها أثناء قيامه بالحج والزيارة. وقد زادت تلك الكتب من اتجاهه السلفي الذي كان واضحاً في نصوص الخطب وموضوعاتها.

وسعى المؤلف أيضاً لتقديم تحليل مفصل لبلاغة وأسلوب إلقاء بعض الخطب كما سجلها وربما حضرها مباشرة، محللاً النصوص ومفسراً الرموز والاستعارات المستخدمة ودلالاتها بالنسبة للأوضاع السياسية والاجتماعية الراهنة مما يوضح العلاقة بين ما يقدّمه الإمام لخطيب ومتطلبات الحداثة التي غزت القرية وسكانها والتفاعل والتأثير الناتج عن ذلك.

وتوضح الدراسة كيف أن موضوعات الخطب وما يقوم به الإمام من وظائف وأدوار عامة إنما تؤكد على أن القيادة الدينية (ممثلة في الإمام) إنما تلعب دوراً هاماً في حياة القرية بالقدر الذي توليه من الاهتمام بالمجال السياسي أو الخدمة الاجتماعية ومشاركة الأهالي في الحياة الاقتصادية والسياسية على مستوى القطر، وأن هذه المشاركة عادت على القرية بالخير العميم. ولعل خطب الحثّ على أداء فريضة الحج والمشاركة في تنظيم حملة الحج مما زاد في رفع الروح المعنوية وترابط وتعاون الأهالي وزيادة الانسجام بينهم.

أما البعد السياسي الواضح في خطب الجمعة فإنه في نظر المؤلف جعل المسجد يصبح مركز نشر أفكار سياسية تتجاوز الحزبية السياسية التقليدية. إذ تقدم هذه الخطب برامج وأفكاراً سياسيةً ذات طابع ديني يشكل اتجاهاً هاماً في الحياة السياسية، يعتمد على تقديم تفسيرات جديدة للمفاهيم الإسلامية ويشكل نافذةً للفكر السلفي السياسي إزاء الأحداث والموضوعات العامة. بمعنى أن المؤلف يرى أن خطب الجمعة تم استخدامها لأغراض سياسية ولدت ما أسماه بـ «الأصولية» السياسية، أو على الأقل وجدت فيها الأصولية مبتغاها.

ولقد سعى باحث آخر تتلمذ على ريتشارد أنطون إلى تقديم دراسة

موسعة لخطب الجمعة ولكن في سياق حضري، فلقد قام جفني في كتابه «من على منبر الرسول»[1] باختيار مدينة «المنيا» المصرية لدراسة وتحليل خطباء وخطب الجمعة في تلك المدينة. وليتمّ ما سعى لدراسته صنف الخطباء اعتماداً على ما يقدمونه من خطب من حيث المضمون وأسلوب الإلقاء ونوعية التأهيل الذي حصلوه والجمهور المتلقي. وفي هذا المقام يوضح جفني أنه رغم أهمية خطبة الجمعة إلا أنها لا تقتضي بالضرورة القدرة على مواجهة الجمهور والتأثير فيهم وإقناعهم وأداء جيد خطابياً، فهذه المهارات قد لا تتوافر أحياناً في عالم كبير، لكن من توفرت فيه وشُهد له بالدين، وعلى الأقل بشيء من المعرفة الدينية، إضافة إلى قبوله رسمياً أو شعبياً، بناء على نوعية المسجد الذي يمارس فيه الخطابة، إذ هناك ما يُعرف بمساجد الأوقاف/الحكومة وأخرى مساجد خاصة، إذا ما توفرت كل هذه المتطلبات عندها يصبح الشخص خطيباً. ويقسّم جفني الخطباء إلى ثلاثة أصناف: الواعظ العالم والواعظ الصوفي والداعية الثوري. وتختلف أساليبهم في استخدام البلاغة ودرجة التأثير وقدرتهم على الإقناع، فبعضهم يستخدم الفصحى ويعتمد أسلوباً راقياً رفيع المستوى مما قد لا يكون مفهوماً، أو على الأقل سهل الفهم لعامة الناس، ومنهم من ينحو بالخطبة نحو استخدام العربية المبسطة وربما لا يستنكف من استخدام العامية زيادةً في التواصل وضماناً للوضوح وحسن متابعة الجمهور له. وهناك من يعتمد على الاقتباسات والاستشهادات القرآنية والأحاديث النبوية ومناقشة بعض الموضوعات الدينية بقدر كبير من التفاصيل الفقهية أو التفسير، لكنه غالباً ما يتجاهل الواقع المعاش، بينما يركز آخر على تناول موضوعات روحية أو تزهدية مركزاً على أمور الآخرة وفضائل الأعمال الصالحة، على أن هناك من يعتمد على تناول أبعاد حياة الناس والتعليق على الحياة السياسية العامة ومن ثم إثارة الرغبة عند جمهور المؤمنين من الحضور للتفاعل مع المتغيرات والأوضاع السياسية القائمة في المجتمع، وأحياناً كثيرة من منظور معارض رافض لما عليه الاتجاه العام.

(1) انظر: Patrick D. Gaffney, the Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt, University of California Press, 1994.

ويختلف الحضور بحسب الموضوعات التي تتناولها الخطبة وأساليب الخطابة والولاء الشخصي لإمام ما. فهناك مساجد يميل إلى الذهاب إليها من هم من الطبقة العليا أو الوسطى، وهناك مساجد للعمال والطبقات الفقيرة، وتعود أسباب هذه الاختيارات لموقع المسجد ومدى قربه الجغرافي من مكان السكنى أو عدمه أو لأن الخطيب يجيد تناول الموضوعات التي تشغل الحضور وأحياناً تنفس عما يجيش بدواحلهم. ولقد عمل جفني على أن تكون دراسته الميدانية شاملة للأنواع الثلاثة، بوصفها تمثل ثلاثة أنواع من القيادات الاجتماعية: المثقف الديني والصوفي والثوري الملتزم. ولقد أوضح جفني عن طريق تحليل عينات من خُطَب هؤلاء الخطباء الذين اختار دراستهم بعناية أن خطبهم بالفعل تعكس اختلاف أساليبهم وتنوع اهتماماتهم، إضافة إلى أن ما يدور في خطبة الجمعة يشكل رافداً مهماً للتعليق على الحياة الثقافية والاجتماعية والصناعية والسياسية في المجتمع المصري الراهن، بل إن هذه السياقات تعود إلى فترات تاريخية سابقة تشكلت لفترات طويلة. فدون شك تعد خطبة الجمعة واحدة من أهم وسائط نشر الإسلام والوعي به من ناحية وهي تعد كذلك مؤسسة هامة في تشكيل وتوجيه وإعداد الرأي العام، وهي كذلك تشكل الركيزة الأساسية لتنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية في أشكالها الأولية، فهي المحضن الأساسي لتطوير القيادات الدينية والكوادر التي تنخرط فيها والتي تشكل مادة العمل الإسلامي بشكل عام. ولقد سعى جفني للاستفادة من التاريخ الاجتماعي والتعليقات السياسية على الأوضاع المصرية المعاصرة إضافة إلى دراسة المصادر الإسلامية ليوضح أن هناك صلة قوية بين الخطب الدينية وخاصة خطبة الجمعة ذات النفوذ والتأثير القوي وبين الخطابات السياسية والاجتماعية التي تسود في المجتمع المصري، إذ إن هناك قطاعات واسعة ربما لا تعرف بأهم ما يجري في المجتمع من جدل وآراء وقوانين جديدة إلاّ عن طريق هذه الخطب.

إضافةً إلى ذلك فإنّ جهود جفني في تحليل مضمون خطب الخطباء الثلاثة الذين درسهم: الشيخ مصطفى وعثمان وعمر من المساجد التي قام بدراستها تقدم لنا طرحاً جديداً بخصوص نوعية البيانات التي يمكن أن تكون

موضوع دراسة واهتمام الأنثروبولوجيين. فلقد بدأ بعض علماء الأنثروبولوجيا بدراسة أمثال هذه الخطب للتعرّف على كيفية تشكيل الرأي العام وصلتها بالثقافة العامة في مجتمع ما. وما قدمه جفني من تحليلات للأساليب البلاغية والمؤثرات الرمزية المختلفة التي استخدمها واستعان بها الخطباء مهمة للغاية في فهم أساليب الإقناع والموضوعات التي تقنع الجمهور المسلم، خاصة إذا ما أخذنا في الاعتبار المكانة التي يعبها المسجد الجامع في يوم عطلتهم الرسمية من تأثير قدسي مهم. إذ يذهب المؤمنون وبأعداد كبيرة لحضور هذه الشعيرة الدينية الهامة وهم مهيئون نفسياً لتلقي ما سيقدمه الخطيب الذي ربما كانت شهرته وقدرته على التواصل والإيصال الإبلاغي هي التي جعلتهم يختارون مسجده على وجه الخصوص، ومن ثم قبول هذه الآراء وربما العمل على تحقيقها في حياتهم المعاشية.

لقد ظهرت دراسات عديدة أفادت من هذه الأنواع من تحليل الخطاب الديني[1] وهي تستخدم أهم النظريات وأساليب التحليل في نقد الخطاب السياسي الديني ذي الطبيعة الإيديولوجية التعبوية. ولعل ما قدمه **طلال أسد**[2] في تحليله لبعض الخطب المنبرية مثال على ذلك. إضافة إلى ما قام به **الفندي**[3] في السعي لمحاولة رصد أنواع الاحتجاج والمعارضة السياسية الإسلامية من خلال أمثال هذا التحليل تصب في نفس المسار.

(1) انظر على سبيل المثال:

Madawi Al-Rasheed «God, the King and the Nation Political Rhetoric in Saudi Arabia in 1990's» Middle East Journal 50, No. (3), 1996, pp. 359-71.

وكذلك: Madawi Al-Rasheed, «Saudi Arabia's Islamic Opposition Current History», no. (597), 1996, pp. 16-22.

(2) انظر: Talal Asad, Genealogies of Religion, Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam, Washington D.C. John Hopkins University Press, 1993, pp. 200-238.

(3) انظر: Mamoun Fandy, Saudi Arabia and the Politics of Dissent, N.Y., Macmillan, 1999.

على أننا كنا نود لو أن جفني أو من تلوه ذكروا لنا مدى التأثير الفعلي لهذه الخطبة على جمهور المؤمنين الذين يحضرون هذه الخطب ويستمعون لتسجيلاتها بشكل تفصيلي، لا يقوم فقط على مجرد الثناء أو الشجب للأفكار التي يوردها الخطيب. كذلك تقديم معلومات عما إذا كان بالإمكان البرهنة على العلاقة المزعومة بين هذه الخطب، التي غالباً ما تلهب حماس وخيال وطموحات الجمهور، وسلوكيات هذا الحضور الفعلية ليتضح لنا كيفية تمثل «ما دفعهم إليه» الخطيب في شكل إضراب أو اعتصام أو مسيرات أو أفعال سياسية محسوسة.

إن التأكيد على أن لهذه الخطب أهمية اجتماعية أمر يبدو أنه مسلم به، وربما كان كذلك من المسلمات القول بأن خطبة الجمعة تلعب دوراً مركزياً في حياة المجتمعات المسلمة، كما هو الحال عند أبناء الديانات الأخرى، وأنها تشكل منبراً مهماً أحياناً لتقديم وجهات نظر وتعليقات «رسمية» على بعض الأحداث الراهنة، لكن الزعم بأن هذه الخطب تشكل الركيزة الأساسية لنمو التطرف الديني أو تولّد الإسلام السياسي ـ بالمعنى الغربي السائد ـ يظهر أنه أمر مبالغ فيه كثيراً، إذ إن هناك مئات الجوامع التي تتميز بالمحافظة والتقليدية إضافة إلى تدخل وزارات الأوقاف في العديد من البلدان الإسلامية بتوجيه نوعية الخطب التي يمكن تقديمها من على المنبر ومن ثم تقديم خطب جاهزة أو معدّة سلفاً للمناسبات الدينية المختلفة.

لكن ورغم كل هذا فإن خطبة الجمعة كمؤسسة تبقى نوعاً من الملتقى الفكري العام لجماهير المسلمين[1] وهي دون شك تستحق الدراسة. وما قدمه كل من أنطون وجفني إنما يعد بدايةً لمشوار طويل يعطي هذه المناسبة بعض ما تستحقه من الاهتمام والدراسة، وهي كذلك مناسبة مهمّة لتوجيه الأنظار من

(1) ونقصد بمؤسسة أي أنها تتجاوز الخطباء أو العلماء الذين يتحدثون به على المنابر، فهي ستبقى بغض النظر عمن يقوم بالخطبة وفي الوقت نفسه بوصفها كذلك قد يستخدمها بعض القادة والزعماء لإعلان مواقفهم الرسمية كما هو الحال في خطب جامعة طهران حيث استخدم مرشد الثورة وغيره هذا المنبر لإعلان آراء سياسية.

خلال أمثال هذه الدراسات الأنثروبولوجية ـ وإعادة التفكير حول أهمية ودور العلماء والخطباء في تشكيل وعي وضمير الأمة ومن ثم فإن إيلاء هذه المؤسسات الاهتمام الذي تستحقه وإعادة الاعتبار لمكانة ودور العلماء الاجتماعي والفكري غدا أمراً ملحاً في حياتنا المعاصرة التي هي في أمس الحاجة إلى فكر مستنير يعرف كيف يوجه طاقات وجهود وعواطف وجمهور المصلين لما فيه خير الأمة ورقيها.



# الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام (*)

براين تيرنر
ترجمة أبوبكر باقادر

رغم أن مشاكل الفهم والمقارنة والترجمة تعد من القضايا المهمة في الجدل الفلسفي واللساني والأخلاقي، إلا أنها تبرز بشكل خاص وحاد في علم الاجتماع، ويعود ذلك إلى أن علم الاجتماع يحاول أن يحلل البناء الاجتماعي والثقافي بشكل مقارن. وإضافة إلى التعقيدات التقنية الناتجة عن التحيز والتحريف وسوء التقديم أو التمثيل في منهاجية العلوم الاجتماعية، توجد أسئلة أكثر عمقاً وتجذراً، منها النسبية والتمركز على الذات والإيديولوجية، وهي جميعاً تجعلنا نتساءل عن سلامة أسس التحليل المقارن. وسيصعب علينا أن نتخيل ما قد نعدّه علم اجتماع صادق أو صحيح دون منهاج مقارن، ولكن مع ذلك توجد صعوبات منهجية وفلسفية والتي تُظهر غالباً عدم صدق نتائج علم الاجتماع المقارن. وهناك اختلاف أساسي حول قضية ما إذا كانت فكرة «علم اجتماع متحرر من القيم»، بحسب الموقف الفيبري، تعد قضية ممكنة أو مرغوبة.

في السنوات الأخيرة، أصبحت العلوم الاجتماعية وبشكل متزايد أكثر حساسية تجاه بناء القوة السياسية، إضافة إلى القضايا الفنية والفلسفية، والتي تؤثر وبشكل عميق في تشكيل محتوى واتجاه البحث العلمي الاجتماعي. فباختصار يعد وجود علاقات استعمارية استغلالية بين المجتمعات أمراً في

(*) مترجم عن: Bryan S. Turner, in: Olson: Orientalism, Postmodernism and Globalism. London and New York. 1994.

غاية الأهمية للتطور النظري في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع. فلقد كان للسياسات الإمبريالية بالذات دور حاسم في تشكيل الصور الغربية عن الإسلام وفي تحليل «المجتمعات الشرقية» (دانيال 1960، سوذرن 1962).

يوجد في المنظور الليبرالي التقيدي افتراض مؤداه ليس فقط أن السلطة والمعرفة لا تلتقيان، وإنما افتراض أيضاً أن المعرفة الصادقة (الحقة) تتطلب كبت السلطة. وفي إطار التاريخ الليبرالي للأفكار، يرتبط بروز وظهور العلم من خلال ثنايا الإيديولوجيا ومعتقدات الحس السليم، بنمو الحرية الفردية وانحدار القهر السياسي العشوائي. إن فكرة تعارض العقل والسلطة هذه قد تمّ تحديها حديثاً على يد ميشيل فوكو الذي يرى أن نمو الضبط البيروقراطي على الشعوب بعد القرن الثامن عشر يتطلب أشكالاً معرفيةً أكثر انتظاماً، في علم الجريمة والعقاب والطب النفسي والطب عموماً. وهكذا فإن ممارسة السلطة في المجتمع تفترض صيغاً جديدة في الخطاب العلمي والذي عن طريقه تعرف وتضبط المجموعات المنحرفة والهامشية. وفي مقابل التقليد الليبرالي، نجبر على الاعتراف عبر تحليل للتقليد العقلاني الغربي، بأن «السلطة والمعرفة تستدعي إحداهما الأخرى مباشرة، وأنه لا توجد علاقة سلطة دون التشكل الارتباطي لحقل معرفي، وكذلك لا توجد أي معرفة لا تفترض وتشكل في الوقت نفسه علاقات سلطة» (فوكو 1977 : 27).

وهكذا فإن نمو الخطاب العلمي لا يؤسس لفترة حريات فردية، وإنما يشكل بدلاً من ذلك، الأساس لأنساق شمولية لسلطة مؤسسة عن طريق تحالف السجن وعلم الجريمة، وتحالف المصحات العقلية وعلم الطب النفسي، وتحالف بين المستشفى وعلم الطب العيادي، وتحالف بين المدرسة وعلم التربية (التعليم)، فالخطاب يبدع فرقاً عن طريق التصنيف والجدولة والمقارنة، ويميز الأفراد لأسباب بيروقراطية. فتصنيفات «مجرم» و«مجنون» و«منحرف» هي تمظهرات خطاب علمي يمارس فيه العادي والعاقل قوة على أساس تقسيم منظم للتماثل والاختلاف. ومن ثم فإن ممارسة القوة على تابعين لا يمكن أن ترد ببساطة إلى مجرد سؤال عن مواقف أو دوافع من

طرف الأفراد، ذلك لأن القوة متجذرة في كل لغة، وكل المؤسسات التي عن طريقها نصف ونفهم ونسيطر بها على العالم. ولا يمكن القيام بمقارنات صحيحة بين المنحرفين والعاديين، ولا بالمقارنات بين العقلاء والمجانين، ولا بين الأصحاء والمرضى، بمجرد إصلاح المواقف والدوافع، ذلك لأن هذه الفروقات نفسها تفترض سلفاً وجود خطاب تكون فيه مفاهيم الاختلاف هي تعابير عن علاقات قوة.

ويقدم تحليل علاقة المعرفة/ السلطة أو القوة في أعمال ميشيل فوكو الأساس لدراسة إدوارد سعيد المؤثرة عن الاستشراق (1978)، إذ يدرسه بوصفه خطاب فروق يظهر فيه أن التقابل الذي يبدو كما لو كان محايداً (غرب/ شرق) إنما هو في الحقيقة تعبير عن علاقات قوة. فالاستشراق خطاب يقدم الشرق الغريب والجنسي والغرائبي كظاهرة قابلة للفهم والإدراك، ضمن شبكة من التصنيفات والجداول والمفاهيم، يتم عبرها وبشكل آني تعريفه والسيطرة عليه. وإذا ما عرف، أمكن جعله تابعاً. لذا كان الخطاب الاستشراقي إطاراً رائعاً ودائماً في التحليل، سواءٌ أكان ذلك في علم اللاهوت أم الأدب أم الفلسفة أم علم الاجتماع، وهو خطاب لم يشكل فقط علاقة إمبريالية، وإنما شكل أيضاً حقلاً أو مجالاً للقوة السياسية. فلقد أبدع الاستشراق تصنيفاً للخصائص تم تنظيمها حول المقابلة بين الغربي العقلاني النشِط والشرقي الجامد الكسول. وكانت مهمة الاستشراق هي رد تعقيدات الشرق الواسع إلى مجموعة معرفة من الأنواع والخصائص والدساتير. لذا كانت المقاطع المختارة من نصوص شرقية، والتي تقدم شرقاً غرائبياً في جدول منظم من معلومات يمكن التوصل إليها، هو نتاج ثقافي نموذجي لسيطرة الغربي.

ونجد في تحليل سعيد للاستشراق أن «الحقيقة» الحاسمة في الخطاب الاستشراقي هو أننا نعرف ونتحدث عن المستشرقين، بينما هم لا يفهمون أنفسهم ولا يتكلمون عنا. وفي لغة التمايزات هذه، لا يظهر أنه يوجد خطاب للاستغراب. فالمجتمع الذي تصدر عنه المقارنات، يملك مكاناً متميزاً لمجموعة من السمات الأساسية: العقلانية والتطور والمؤسسات الديمقراطية

والتنمية الاقتصادية ـ وهي سمات تعاني من عدم توفرها أو حتى تخلفها في مجتمعات أخرى. وتفسر هذه السمات الخصائص المميزة للمجتمع الغربي، وتشرح أوجه الخلل في التشكيلات الاجتماعية الأخرى. والاستشراق بوصفه نسق تفسير جردي يتقدم لشرح السمات التطورية للغرب والركود الاجتماعي للشرق (تيرنر 1974a). فأحد الأسئلة المشكلة لعلم الاجتماع الكلاسيكي ـ لماذا ظهرت الرأسمالية الصناعية أول ما ظهرت في الغرب؟ ـ هو بالتالي سمة أساسية لنسق فكري جردي يعتمد على مقابلة أساسية هي شرق/ غرب. وفي سياق هذه المقابلة العريضة للغربي/ شرقي؛ تم دائماً تقديم الإسلام بوصفه مشكلة سياسية وثقافية لأنساق الجرد والتصنيف الغربية.

فعلى خلاف الهندوسية أو الكونفوشية، للإسلام روابط دينية أساسية باليهودية والمسيحية، ومن ثم فإن تصنيف الإسلام «كدين شرقي» يثير مشكلات رئيسية للخطاب الاستشراقي. بينما تثير قصة الفرادة الرسولية مشكلة عويصة، إلا أن هناك مقولات قوية ترى أن الإسلام يمكن، بالإضافة لليهودية والمسيحية، أن يعتبر وجهاً من أوجه العقيدة الإبراهيمية العامة (هودجسون 1974). إضافة إلى ذلك، فإن الإسلام قد كان قوة ثقافية رئيسية داخل أوروبا، وقدم ثقافة سائدة لعدد من مجتمعات البحر المتوسط. وفي حين أن الإسلام ليس شرقياً بشكل غامض فإن المسيحية ليست بأي شكل بسيط ديناً غربياً، فالمسيحية كعقيدة سامية وإبراهيمية في أصلها يمكن اعتبارها «ديناً شرقياً»، والإسلام بوصفه بعداً أساسياً لثقافة إسبانيا وصقلية وشرق أوروبا يمكن اعتباره غربياً. إن مشكلة تعريف الإسلام تمتلك دائماً نوعاً من الإلحاح في الخطاب الاستشراقي، لذا فإنه في الدوائر المسيحية كان من الضروري تصنيف الإسلام إما بوصفه طفيلياً على الثقافة المسيحية أو بوصفه فرقةً خارجة على العقيدة المسيحية. والنقطة الجوهرية في تحليل فوكو للخطاب، هي الاقتراح بأن نفس القواعد التي تتحكم في توزيع الأحكام داخل خطاب ما قد تكون منتشرة في حقول علمية تبدو ظاهرياً كما لو كانت منفصلة تماماً (فوكو 1972). فالإشكالية الاستشراقية ليست خاصةً باللاهوت المسيحي، وإنما هي خطاب يحمل في طياته الاقتصاد والسياسة والاجتماع. وإذا كانت القضية

الرئيسية خلف اللاهوت المسيحي هي فرادة الوحي المسيحي بالنسبة للإسلام، فإن السؤال المحوري خلف علم الاجتماع المقارن هي فرادة الغرب في علاقته بالجمود المزعوم للشرق. ولقد اقترحت في كتابات سابقة لي أن علم الاجتماع حاول أن يسرد أو يقدم جرداً للغياب الظاهري للرأسمالية في المجتمعات الإسلامية، من خلال التنظير للإسلام على أساس أنه سلسلة من الفجوات الاجتماعية والتاريخية (تيرنر 1978). ويرى علم الاجتماع الغربي وبشكل متميز، أن المجتمعات الإسلامية افتقدت وجود مؤسسات مستقلة لمجتمع برجوازي أهلي أدى في النهاية إلى تحطيم تسلط الإقطاع على الغرب. وبحسب هذا الرأي، افتقد المجتمع المسلم وجود مدن مستقلة ووجود طبقة برجوازية مستقلة وبيروقراطية رشيدة أو عقلانية واستقلالية قانونية وملكية خاصة ومجموعة الحقوق التي جسدت الثقافة والحقوق البرجوازية. وبدون هذه المؤسسات والعناصر الثقافية لم يكن لدى الحضارة الإسلامية شيءٌ يمكنها به أن تتحدى يد الموت لتقاليد ما قبل الرأسمالية. ويمكن تحديد وجهة النظر الاستشراقية عن المجتمع الآسيوي، في فكرة أن البناء الاجتماعي للعالم الشرقي تميز بغياب وجود مجتمع مدني، أي بغياب وجود شبكة من المؤسسات التي تتوسط بين الفرد والدولة. ولقد كان هذا الغياب الاجتماعي هو الذي أبدع أو هيأ الظروف للاستبداد الشرقي، الذي كان الفرد في ظله يجد نفسه وبشكل دائم معرضاً لحكم المستبد الطغياني أو الاعتباطي. ويشرح غياب وجود المجتمع المدني في الوقت نفسه، فشل التطور الاقتصادي الرأسمالي خارج أوروبا وكذلك غياب الديمقراطية السياسية.

## مفهوم المجتمع المدني

توجد في الفلسفة السياسية الغربية مجموعة من التصنيفات الرئيسة، يمكن تتبعها إلى أرسطو، للتفريق بين الحكومة على أساس ما إذا كانت ملكية أو ديمقراطية أو استبدادية. ورغم أنه من الممكن أن ندرس هذه التصنيفات عددياً، أي من حيث حكومة الواحد أو القلة أو الكثرة إلا أن العنصر المحوري لمشكلة الحكومة يبقى العلاقة بين الدولة والفرد. فمثلاً فكرة

«الاستبداد» تشمل في العادة تشبيهاً مكانياً للنظام الاجتماعي الذي توجد فيه فجوة مؤسسية بين الفرد الخاص والجمهور/الدولة. ففي ظل الاستبداد يكون الفرد معرضاً كلياً لنظر الحاكم المستبد لأنه لا توجد مؤسسة اجتماعية في الوسط، وبالذات الروابط الطوعية أو الاختيارية التي تقوم بين الحاكم والمحكوم. وبذلك يكون الفرد مكشوفاً كلياً أمام عواطف وأحقاد ورغبات المستبد ولا توجد أي مجموعات اجتماعية أو مؤسسات يمكن للمحكوم أن يختبئ خلفها. والمسافة بين المستبد والرعية قد تكون كبيرة، لكن المسافة الاجتماعية لا تُملأ تماماً بنموٍّ غنيٍّ من المجموعات الاجتماعية والمؤسسات التي يمكن أن تحيط بالفرد، والتي يمكن أن تتطور في داخلها مصالح منفصلة أو مختلفة إلى معارضة ضد رغبة المستبد الموحدة. وعلى شكل تعريف أولي، يمكننا أن نقول إن الاستبداد يفترض مسبقاً مجتمعاً يكون فيه المجتمع المدني غائباً أو غير متطور بعد. فتعريف المجتمع هو عبارة عن شبكة خصبة من المؤسسات ـ كالكنيسة والأسرة والنادي والنقابة الحرفية والرابطة والمجتمع المحلي ـ التي تقوم بين الدولة والفرد والتي تربط في الوقت ذاته الفرد بالسلطة وتحمي الفرد من السيطرة السياسية الكلية. إن فكرة المجتمع المدني ليست فقط أساسية لتعريف الحياة السياسية في المجتمعات الأوروبية، ولكنها أيضاً هي نقطة التقابل أو التضاد بين المجتمع الشرقي والمجتمع الغربي.

ففي التقليد الأنواري الاسكتلندي، كان ظهور المجتمع المدني مؤشراً رئيسياً للتطور الاجتماعي من حالة الطبيعة إلى حالة الحضارة. وكانت نظرية المجتمع المدني جزءًا من ثنائية رئيسة حول الطبيعة/الحضارة، طالما أنه داخل المجتمع المدني كان الفرد يكتسب حقوقاً قانونية للملكية والممتلكات والأمن. ويتوسط المجتمع المدني في فلسفة هيغل الاجتماعية بين الأسرة والدولة، وهو يتشكل من خلال التبادل الاقتصادي بين الأفراد. والمفهوم الهيغلي «للمجتمع المدني» القائم على أساس علاقات اقتصادية كان هو مصدر معظم الارتباك بعد ذلك في التحليل الماركسي إذ أصبح من الصعب تحديد موضع المجتمع المدني بشكل غير غامض في تشبيه أو استعارة القاعدة الاقتصادية والبنى الفوقية. فبالنسبة لماركس:

«يتضمن المجتمع المدني كافة التبادلات المادية بين الأفراد ضمن مرحلة معينة من تطور القوى المنتجة. وهو يشمل كافة جوانب الحياة التجارية والصناعية في مرحلة ما، طالما أنه يتسامى على الدولة والأمة، على أنه في المقبل أيضاً، يجب أن يؤكد على نفسه في إطار العلاقات الخارجية بوصفه قومية، وداخلياً يجب أن ينظم نفسه كدولة (ماركس وإنجلز 1953: 76) وحيث إن ماركس مهتم بشكل أساسي بالتحليل النظري لأسلوب الإنتاج الرأسمالي، لذلك كان من الصعب على الماركسيين أن يقرروا العلاقة المحددة أو الدقيقة بين المجتمع المدني/الدولة من ناحية وأن يحللوا مفاهيم اجتماعية كالأسرة أو الكنيسة أو المجتمع المحلي أو القبيلة من ناحية أخرى. وأحد الحلول، بطبيعة الحال، هو أن نعامل هذه المساحة من الحياة الاجتماعية على أساس أنها قابلة للشرح في ضوء مفاهيم اقتصادية بحتة. إن التقسيمات الرئيسية داخل المجتمع هي تلك التي بين الطبقات، والتي بالتالي تفسر بأسلوب الإنتاج (بولنتزاس 1973).

وتظهر الصعوبات في تحديد موقع المجتمع المدني بالنسبة للاقتصاد والدولة من خلال بعض الجدل الحديث حول تحليل أنطونيو غرامشي للمفهوم (أندرسون 1974). ففي فقرة مشهورة، علق غرامشي موضحاً أن «المجتمع المدني يقف بين البناء الاقتصادي والدولة بقوانينها وجبروتها» (غرامشي 1971). وفي كتابات غرامشي، المجتمع المدني هو المجال الذي ضمنه تتم هندسة الهيمنة الإيديولوجية والقبول السياسي، وعليه فإنه (المجتمع المدني) يقابل الدولة التي هي مجال القوة والإكراه السياسي. إن مثل هذا المفهوم يعقد بشكل إضافي الثنائية الماركسية المتعارف عليها القاعدة/البنية الفوقية، لكن هناك اختلاف كبير حول مغزى تأكيدات غرامشي النظرية ومراميها الدقيقة (أندرسون 1977). وبينما يوجد اختلاف كبير حول مدى هيمنة القبول في الرأسمالية الحديثة، فإن من المفيد أن نلاحظ أن مفهوم غرامشي، حول المجتمع المدني كان لافتاً لوجهة نظره القائلة بأن الاستراتيجيات السياسية كانت مهمةً لمدى الإكراه والقبول في المجتمع. فلقد حدّد غرامشي تفريقاً

سياسياً بين الغرب الذي به إجماع واسع اعتمد على المجتمع المدني، وبين الشرق حيث تسيطر الدولة على المجتمع وحيث الإكراه أو الإرغام أكثر أهميةً من الإجماع. يقول غرامشي مثلاً عن روسيا:

> «كانت الدولة فيها كل شيء، وكان المجتمع المحلي عتيقاً وهلامياً. أما في الغرب، فقد قامت علاقة ملائمة بين الدولة والمجتمع المدني، وحينما تهتز الدولة فإنّ بنية المجتمع المدني القوية تظهر في الحال. لقد كانت الدولة في الغرب مجرد خندق خارجي، يقف خلفه نسق قوي من القلاع والمتاريس» (غرامشي 1971 : 238).

وحيثما يكون المجتمع المدني أقل تطوراً نسبياً بالنسبة للدولة، يكون الإكراه السياسي للأفراد هو أساس حكم الطبقة بدلاً من التوافق والتلاؤم الإيديولوجي المميز للمؤسسات البرجوازية في الرأسمالية الغربية.

والنظرية السياسية الليبرالية، في حين أنها تختلف بشكل واضح وأساسي في تصورها وفي نتائجها، إلا أنها درست ثنائيات الشرق/ الغرب، والإكراه/ القبول مستخدمة تقريباً نفس المصطلحات، وبالذات مصطلحات اعتمدت على فكرة المراقبة والتوازنات الدستورية. فيميز مونتيسكيو في كتابه «روح القوانين» (مونتيسكيو 1949) والذي كتبه عام 1748، بين الجمهوريات والملكيات والاستبداديات على أساس المبادىء الموجهة والتي هي بالترتيب الفضيلة والشرف والخوف (مونتيسكيو 1949). فالاختلافات الأساسية بين الملكية والاستبداد هي أنه: (1) بينما تعتمد الملكية على اللامساواة بين الطبقات الاجتماعية، فإنه في الاستبداد توجد مساواة في الخضوع حيث يخضع جمهور السكان لرغبات الحاكم الاعتباطية، (2) وفي الملكية، يتبع الحاكم التقاليد والقوانين، بينما يسيطر المستبد بحسب نزعاته الفردية، (3) وفي الاستبداد، لا توجد مؤسسات اجتماعية بينية تربط الأفراد بالدولة. ولقد اهتم مونتيسكيو في كتاب سابق بعنوان «ملاحظات حول أسباب عظمة الرومان وتدهورهم» بشكل خاص بمشاكل مركزية الإمبراطورية الرومانية، واهتم كذلك بتحول

الجمهوريات إلى ملكيات (مونتيسكيو 1965). ولقد رأى مونتيسكيو وهو من تأثر بشكل عميق بآراء لوك وبالتاريخ الدستوري الإنجليزي، أن توازن القوى والمراقبة الدستورية على السلطة المركزية ضمان رئيسي للحقوق السياسية. وسمحت له «رسائله الفارسية» (مونتيسكيو 1923) أن يكتب مراجعة نقدية للمجتمع الفرنسي من خلال عيون مراقب شرقي، وبالتالي لم يعد واضحاً ما إذا كانت تعريضات مونتيسكيو واعتراضاته على استبداد الشرق، موجهةً في الحقيقة ضد السياسة الفرنسية وضد السلكية المطلقة بالذات،أم لا (التوسير 1972).

وكان إميل دوركايم ـ الذي كانت أطروحته باللاتينية حول مونتيسكيو وروسو ونشرت عام 1892 ـ يرى أن مشكلة الحياة السياسية الحديثة ليست في تأثيرات تقسيم العمل على المشاعر العامة، وإنما في غياب مؤسسات منظمة بين الفرد والدولة. فلقد أدى تدهور الكنيسة وضعف الأسرة وافتقاد أو ضياع الروابط الاجتماعية وعدم تطور الروابط المهنية والاحترافية إلى ذوبان تلك العلاقات الاجتماعية الهامة التي حمت الفرد من الدولة. وعلى غير غرار هربرت سبنسر، لم يكن دوركايم، مع ذلك، يؤمن بأن توسع وظائف الدولة في المجتمع المعاصر قد أدى بالضرورة إلى الطغيان السياسي. فلقد عرّف دوركايم في كتابه: «قانونان لتطور العقاب» الشمولية بالشكل التالي:

> «إن ما يجعل القوة المركزية قوة مطلقة بشكل أكبر أو أقل أو بشكل أكثر راديكالية أو أقل راديكالية إنما هو غياب أي قوى موازية، تنظم بشكل منتظم وعلى أساس أنها تعمل على تلطيفها. وعليه بإمكاننا التنبؤ بأن ما يولد قوة من هذا النوع إنما هو التركز الكامل لدرجةٍ ما لكافة وظائف المجتمع الضبطية بطريقة أو أخرى» (دوركايم 1978).

وبينما لا يستخدم دوركايم المصطلح بشكل محدد، في ضوء إشارته للقوى الموازية المهمة، إلا أنه ليس من غير الشرعي ولا المناسب الاقتراح بأن مقولة دوركايم تقول بأن ضعف المجتمع المدني، القائم بين الفرد والدولة، هو الشرط العام للتوتاليتارية السياسية.

فلا يمكن أن نفهم التقليد الفرنسي في علم الاجتماع السياسي للشمولية من مونتيسكيو إلى دوركايم دون الأخذ في الاعتبار الجدل الذي ثار في فرنسا حول طبيعة الحكومة المتنورة. وما نشير إليه الآن باسم «الاستبداد المتنور» أو «الشمولية المتنورة» برز أول مرة كقضية فكرية وسياسية في فرنسا في ستينات القرن الثامن عشر، وذلك جزئياً كنتيجة لمبدأ الفيزيوقراطيين (مذهب في الاقتصاد السياسي) (هرتونغ 1957). والتعابير التي كان يفضلها أنصار المذهب الفيزيوقراطي كانت «الاستبداد المتنور» و«الاستبداد القانوني». ولقد قدم على سبيل المثال تي. جي. رينال في **تاريخه** للتجارة مع الهند الغربية والشرقية تعريفاً للحكومة الجيدة على الشكل التالي: «الحكومة الجيدة هي الحكومة التي يكون على رأسها مستبد عادل ومستنير» (eclaire). وقد التزم أنصار المذهب الفيزيوقراطي في مبادئهم الاقتصادية بسياسات «دعه يعمل» فيما يتعلق بتحرير الاقتصاد والفرد من الموانع غير الطبيعية التي تعوق دون الفاعلية أو الإنتاج الاقتصادي. لكن مع ذلك، فإن المجتمع لم يكن حراً من مثل تلك العوائق المصطنعة، وكان من الضروري إحداث تغيرات راديكالية يقوم بها مستبد مستنير. ولقد اعتبر الفيزيوقراطيون أنه من البديهي أن مثل هذا الاستبداد سيكون في يد ملكية وراثية وأنه ستزيل بشكل عقلاني بقايا الماضي المصطنعة للعودة للنظام الطبيعي لحرية الفرد. فعلى المستبد مسؤولية إجبار الناس أن يكونوا أحراراً، من خلال سياسة تعليمية عقلانية ومن خلال إصلاحات اجتماعية.

لم يكن الجدل حول الأشكال الأفضل للحكومات قد اشتعل فقط بسبب الأنظمة الشمولية في نهاية القرن الثامن عشر، وإنما كان أيضاً بسبب ارتفاع موجة الاستعمار في القرن التاسع عشر. فقد أجبر الإداريون الاستعماريون على اتخاذ قرارات خطط بشأن خطط السيطرة الإمبريالية على المناطق التابعة الجديدة. إن استخراج رينال لفكرة «الاستبداد القانوني» ممتع في سياق مناقشة مسألة المستعمرات. فقد كانت تعليقات النفعيين حول التنظيم السياسي في بريطانيا قد ظهرت بشكل مشابه في سياق انتقادات موجهة للحكومة البريطانية من طرف الأرستقراطية الوراثية وعلى أساس الإدارة الاستعمارية في الهند. فقد

كان النفعيون يهتمون معاً بمشكلة الطبقة العاملة، وبمشكلة الحكومة البرلمانية في بريطانيا، ويهتمون أيضاً بمسألة حكّام سكان البلاد الأصليين في الهند. ولذا كان كتاب جيمس ميل «التاريخ البريطاني في الهند» موجهاً بشكل خاص إلى السؤال حول الاستبداد المحلي (الأهلي) والإصلاح الحكومي. فقد لاحظ ما يلي:

> «فيما بين الهندوس، وبحسب النموذج الآسيوي، كانت الحكومة ملكية، وباستثناء الدين ورجالاته؛ فقد كان النظام ملكياً وراثياً. ولم تظهر أية فكرة عن نسقٍ للحكم، يضع السلطة خارج إرادة شخص واحد. ويظهر أن هذه الفكرة خالطت عقولهم، أو على الأقل عقول مشرعيهم» (ميل 1972: 212 ـ 3).

بالنسبة لـ (ميل) كانت هناك هوة اجتماعية بين الحياة التقليدية الشاملة للقرية الهندية والعالم الخارجي للممالك. فهناك التصدع المستمر للممالك، تقابله العزلة الاجتماعية والجمود الذي تميزت به القرية. وكان الحل السياسي الرئيسي لهذا الاستبداد الجامد جرعة من «الاستبداد المستنير»، أي وجود حكومة مركزية قوية وقوانين خيرة وإدارة حديثة وإعادة توزيع حقوق ملكية الأرض. وقد تبع جون ستيوارت ميل منطق والده حول الإصلاح السياسي في بريطانيا والحكومة الاستعمارية، في عدة جوانب. ركز جون ستيوارت ميل خوفه على آثار حكم الأغلبية في الديمقراطيات الشعبية على حياة وضمير الفرد المتعلم والحساس. وتأكد هذا الخوف بشكل كبير بالجوانب اليائسة في تحليل أليكسس دو توكفيل للمؤسسات السياسية الأمريكية في كتابه «الديمقراطية في أمريكا» والذي قرأه ميل عام 1835 (دو توكفيل 1946). فحسب وجهة نظر توكفيل، إن حكم الأغلبية القائم على أساس حق الاقتراع العام يمكن أن يؤدي إلى إجماع عقيم عظيم الخطر على الفردية وحقوق الأفراد. والرقابة الوحيدة على استبداد الأغلبية سيكون وجود روابط طوعية قوية (أي مجتمع مدني) تحمي الفرد من سيطرة الأغلبية وتحمي تنوع المصالح والثقافة. فبدون وجود ضوابط، ستنتج الديمقراطية في بريطانيا نفس العقم الذي أحدثه التقليد في آسيا، أي الجمود الاجتماعي. وبالتالي كانت

مخاوف (ميل) «ليست من ليبرالية عظيمة وإنما من خنوع جاهز، وليست من الفوضوية وإنما من الذل، وليست من التغير السريع وإنما من جمود صيني» (ميل 1859 : 56).

وفي حالة الحكم الاستعماري، كان الاختيار مع ذلك بين نوعين من الاستبداد: محلي أو إمبريالي. أما الاستبداد الأهلي فقد كان دائماً عشوائياً وغير فعال، بينما الاستبداد المتنور الذي مارسه شعب «أكثر» تحضراً في مناطق سيطرتهم، كان صارماً ومنظماً وفعالاً في الإعداد للإصلاح الاجتماعي والتقدم السياسي.

لقد كان كل من جون ستيوارت ميل (1806 ـ 73) وكارل ماركس (1818 ـ 83) معاصرين لبعضهما. ولذا فإن صياغتهما لأفكارهما حول المجتمع الآسيوي تأثرت بأحداث معاصرة مشابهة وبمنطوق أدلة وثائقية مشابهة. لذلك فإنه ليس مستغرباً على الإطلاق أن نجد أنهما يتقاسمان بعض الافتراضات المشتركة العامة حول المجتمع الآسيوي، رغم اختلاف تقييماتهما وتوقعاتهما بشأن الحكم البريطاني في الهند. فبينما تمت صياغة مفهوم ماركس حول أسلوب الإنتاج الآسيوي بشكل أساسي على أساس وجود بنى وعمليات اقتصادية أو غياب تلك العمليات، كذلك فإن النمو الآسيوي أيضاً نسخة من الفكرة السياسية المتعارف عليها بـ «الاستبداد الشرقي». ولقد صور المجتمع الشرقي في كتابات ماركس الصحفية بأنه يتميز بتغيرات سياسية مستمرة في الأسر الحاكمة، وبانعدام الحركة الاقتصادية الكلية. وقد أدى دوران الأسر الحاكمة إلى عدم وجود تغيرات بنيوية، لأن ملكية الأرض بقيت في يد كبار الملاك الأرستقراطيين. وأكد ماركس ـ كما أكد جيمس ميل ـ على الطبيعة الجامدة للحياة القروية المعتمدة على الاكتفاء الذاتي. ولم يقم مجتمع مدني بين الفرد والمستبد، ولا بين القرية والدولة، لغياب المدن المستقلة والطبقات الاجتماعية في النظام الاجتماعي.

وبينما اعترف ماكس ڤيبر بالدَين لتحليل ماركس لحياة القرية الهندية في كتابه «دين الهند» (فيبر 1958a). فإن تفاصيل فيبر المختلفة عن الأشكال

السياسية البطركية والبترمونيالية - تؤكد بشكل أكبر على قضايا التنظيم العسكري للطبقة الحاكمة أكثر من عنايتها بالقاعدة الاقتصادية للحياة السياسية. وفي الحقيقة، من الممكن رؤية علم اجتماع فيبر بوصفه تحليلاً للتداخلات بين ملكية وسائل الإنتاج وملكية وسائل العنف. وهو بذلك قد أسس لمفارقة تجريدية بين حالتين؛ في الأولى يملك الفرسان المستقلون أسلحتهم ويقدمون خدمات عسكرية لنبيل ما. وفي الثانية تكون وسائل العنف مركزيةً في ظل سيطرة نبيل بترمونيالي. واعترف فيبر إمبريقياً بأن هذه «النماذج الصافية» نادراً ما تقع في مثل هذه الأشكال التبسيطية، لكن المقابلة كانت مهمةً في تحليله للتوترات بين المركز والأطراف في الإمبراطوريات.

ففي الإقطاع، حيث للفرسان حقوق وراثية في الأراضي، ويقدمون أسلحتهم الخاصة، توجد ضغوط سياسية قوية نحو النزعة المحلية ونحو ظهور ممالك صغيرة مستقلة، وهكذا تحدث الصراعات السياسية الحاسمة ضمن الطبقة المسيطرة، وليس بين النبلاء والخدم، لأن المسألة الهامة هي الحفاظ على السلطة السياسية للملك الإقطاعي على الملاك الآخرين الذين يطالبون باستقلاليةٍ إقطاعية أوسع من زعيمهم. أما في الباتريمونيالية فإنّ إحدى وسائل السيطرة على الفرسان الارستقراطيين المستندين على الامتيازات الإقطاعية أو وضع اليد على الأرض، الاستعانة بجيوش من العبيد والمرتزقة. ولمثل هذه الجيوش ارتباطات ضئيلة أو لا ارتباطات بالمجتمع المدني - فهم في الغالب أجانب وعزاب أو مخصيون، ولا ينتمون إلى قبائل. وهكذا فإنه ليس لجيوش العبيد أي اهتمامات أو مصالح بالمجتمع المدني، ويعتمدون على الأقل بشكل رسمي كلياً على النبيل البطرموني. وكما يوضح فيبر لا يمكن للبطرمونية البقاء سوى في حالة تمتع النبيل البطرموني باستقرار في السيولة المالية، أو أن يكون له ارتباط بموارد أخرى يمكنه عن طريقها أن يدفع لجيوشه. وتعاني الإمبراطوريات البطرمونية من أزمتين أزليتين:

(1) تمردات من طرف جيوش العبيد أو المرتزقة (2) وعدم وجود استقرار في التعاقب السياسي (مسألة ولاية العهد). على أن فيبر لم يستخدم

التمييز بين الفيودالية والإقطاع الإسلامي معياراً للتفريق بين الغرب والشرق، إلا أنه اعتبر اللاإستقرارية البطرمونية (أو السلطانية) مشكلة رئيسية في المجتمع الشرقي وبالذات في تركيا.

ولقد وجد الجدل حول الإمبراطوريات الشرقية في الفكر الأوروبي الاجتماعي التعبير الكلاسيكي له في كتاب كارل ڤيتفوغل K. Wittfogel «الاستبداد الشرقي» (1957)، والذي يحمل العنوان الفرعي «دراسة مقارنة للسلطة المطلقة». قدم ڤيتفوغل سرداً تقنياً للإمبراطوريات الشرقية. فقد تسبب جفاف مناخ النواحي الشرقية في ظهور الحاجة لتنظيمات مائية واسعة والتي بالتالي لا يمكن أن تقوم بها غير قوة سياسية منظمة. ولا يمكن حل صعوبات إدارة المصادر المائية إلا عن طريق عمليات بيروقراطية مثل عبودية عامة وسلطة مركزية. ولقد أجبرت الدولة الهيدروليكية (المائية) على أن تستأصل شأفة كافة المجموعات الاجتماعية المخالفة ضمن مجتمعها والتي قد تهدد سلطتها الكلية الشاملة. وشملت تلك «القوى غير الحكومية» المجموعات القرابية والتنظيمات الدينية المستقلة والمجموعات العسكرية المستقلة ومالكي أشكال بديلة من الثروة. وعليه فالاستبداد الشرقي مثَّل انتصار الدولة على المجتمع. ورأى ڤيتفوغل أن غياب «المجتمع المدني» في الإمبراطوريات المعتمدة على مصادر مائية، أساس ضروري للسلطة الكلية الشاملة. أما في أوروبا، فإنّ الشمولية كانت تواجهها دائماً قوى المجتمع المدني المخالفة:

> «لا يعني غياب الضوابط المؤسسية الرسمية بالضرورة غياب قوى المجتمع التي يجب على الحكومة احترام مصالحها وأهدافها. ففي معظم أقطار أوروبا ما بعد الإقطاع ما كانت الأنظمة المطلقة مقيدة بالدساتير الرسمية بقدر ما كانت مقيدة بالقوة الفعلية التي للنبلاء من ملاك الأراضي والكنيسة والمدن. وفي حكومات أوروبا المطلقة، كانت كل هذه القوى غير الحكومية منظمة وواعية سياسياً. لذا فهي مختلفة بعمق عن ممثلي ملاك الأراضي والدين وحرفيي الحواضر في المجتمع المعتمد على مصادر مائية» (ڤيتفوغل 1957: 103).

واختصاراً، كانت المشكلة السياسية للمجتمع الشرقي، هي غياب المجتمع المدني الذي عمل على مواجهة قوة الدولة على الفرد المعزول.

ورغم أن فكرة غياب «المجتمع المدني» في «الاستبداد الشرقي» قد تمت صياغتها بالإشارة إلى آسيا ككل، فإنها قد لعبت دوراً بارزاً على وجه الخصوص في تحليل المجتمعات الإسلامية، فهي سمة أساسية في الخطاب الاستشراقي. إضافة إلى ذلك فإن فكرة غياب المجتمع المدني متجذرة في التقسيمات السياسية والفكرية الغربية، وتقدم إطاراً عاماً مشتركاً للماركسيين ولعلماء الاجتماع على حد سواء. فماركس وإنجلز في مقالاتهما في جريدة «نيويورك دايلي تريبيون» لاحظا، أن غياب الملكية الخاصة في الأراضي، ومركزية قوة الدولة حالتا دون ظهور طبقة برجوازية قوية. ذلك أنّ هيمنة البيروقراطية وعدم استقرار المجتمع الحضري تعنيان أنّ «الشرط الأول والأساسي للكسب والتراكم البرجوازي مفقود: أمن الفرد، وملكية التاجر» (ماركس وإنجلز 1953 : 40).



ولقد اتخذ ڤيبر موقفاً مماثلاً في كتابه «علم اجتماع الدين»، حيث اقترح أن تأثير التوسع الإسلامي أدى إلى تحويل الإسلام إلى «دين قومي للمحارب العربي»، وكانت النتيجة أن تصبح روح الإسلام الجماعية المسيطرة، روحاً «محتقرةً جوهرياً للنفعية البرجوازية ـ التجارية إذ تعتبرها جشعاً خبيثاً أو لئيماً، وبوصفها قوة الحياة فهي معادية لها على وجه الخصوص» (ڤيبر 1966).

وفي العروض الاجتماعية الغربية عن المجتمعات الإسلامية، قيل إنه بسبب غياب «روح الرأسمالية» في الطبقة الوسطى، كانت تسيطر تاريخياً الأقليات على التجارة في معظم المجتمعات الإسلامية (مثل اليونانيين واليهود والأرمن والسلافيين). ولقد استمرت دراسات اجتماعية حديثة عن الإسلام في هذا التقليد، عن طريق الافتراض أنه في غياب روح المغامرة التجارية والإنجاز وارتباطات الدوافع بالطبيعة غير المتطورة في الطبقة الوسطى في الإسلام (بونه Bonne 1960، ليرنر 1958، وماكليلاند 1961).

رُبط غيابُ المجتمع المدني في الإسلام، وضعف الثقافة البرجوازية بالنسبة لجهاز الدولة في الإشكالية الاستشراقية، ليس فقط بتخلف التنمية الاقتصادية وإنما أيضاً بالاستبداد السياسي. وهناك رأي عام بين علماء السياسة يقول بعدم وجود تقليد راسخ لمعارضة شرعية ضد اعتباطية الحكومات في الإسلام، لأن أفكار الحقوق السياسية والعقد الاجتماعي ليس لها مؤسسات تدعمها في طبقة وسطى مستقلة (فاتكيوتس 1975). لكن مع ذلك فإن الأطروحة الاستشراقية حول غياب المجتمع المدني تمتد كثيراً لأبعد من دائرة الاقتصاد والسياسة. إذ تعامل الثقافة العلمية والفنية في الإسلام بوصفها حكراً للبلاط الذي يرعى ضمن «إطار المدينة»، بروز ثقافة عقلانية في مقابل دين الجماهير أو الدهماء. أما وحدة العلم والتقنية التي تميزت بها الطبقات الوسطى البروتستانتية الإنجليزية في القرن التاسع عشر فقد كانت غائبةً بشكل ملحوظ في الثقافة الإسلامية. ولقد ذكر أرنست رينان، في تعليق ذي دلالة عن الإسلام والعلم، أن «المسلم يملك احتقاراً عميقاً لتعلم العلوم، ولكل مكوّنات الروح الأوروبية» (رينان 1896: 85).

فبالنسبة لرينان، لا يمكن للعلم أن يزدهر في الإسلام إلا في ظل الهرطقة. ورغم أن مواقف رينان المتحيزة جداً، نادراً ما ظهرت بشكل واضح جلي في الدراسات الاستشراقية المعاصرة، إلا أن فكرة الرعاية النخبوية للفنون والعلوم في غياب طبقة وسطى تتكرر بشكل مستمر. وترتبط وجهة النظر هذه بشكل عام مع فكرة أن العلم في الإسلام كان مجرد تطفل على الثقافة اليونانية، وأن الإسلام ببساطة كان أداة لنقل الفلسفة اليونانية لعصر النهضة في أوروبا (أوليري 1949). إن نقاط ضعف المجتمع والسياسة والاقتصاد والثقافة الإسلامية، في نظر الاستشراق، إنما تكمن في مشكلة غياب المجتمع المدني.

## بدائل الاستشراق

في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية، أظهر الاستشراق عدداً من أعراض أزمة داخلية وتدهور (العروي 1976). لكن البدائل للاستشراق كان من

الصعب الحصول عليها، طالما أنه لا يزال يحتفظ بتشجيع جوهري ومؤسسي ـ فالاستشراق تقليد مصدق لذاته وتقليد مغلق يقاوم بضراوة النقد الداخلي والخارجي. ولقد قدمت محاولات مختلفة في إعادة البناء مثلاً في مجلة «مراجعات دراسات الشرق الأوسط» Review of Middle East Studies ومن طرف مشروع أبحاث ومعلومات الشرق الأوسط (MERIP). وأكبر عوائق تغير الثوابت القائمة تكمن في أن المبادرات الماركسية نفسها وجدت أنه من الصعب أن تنفصل عن المنظور الاستشراقي الذي كان حاضراً في تحليل ماركس وإنجلز.

وعلى رغم من وقع تغيرات رئيسية في الصياغات الفكرية الماركسية لبعض المفاهيم الأساسية مثل «أسلوب الإنتاج»، إلا أن معظم الجهاز النظري للماركسية المعاصرة ليس له علاقة بتحليل المجتمعات الإسلامية ـ وأولئك الماركسيون الذين تبنوا الموقف الإبستمولوجي لكتاب من أمثال لويس التوسير هم، على أي حال، ملتزمون بوجهة النظر القائلة بأن الدراسات الإمبيريقية للشرق لن تكون كافيةً لاقتلاع المنظور الاستشراقي دون تحول راديكالي في الأطر الإبستمولوجية النظرية. وبينما قدم إدوارد سعيد نقداً رئيسياً للخطاب الاستشراقي، فإن الأساس الذي قام عليه ذلك النقد، أي كتابات ميشيل فوكو، لا يعد نفسه بشكل واضح لمهمة إعادة صياغة منظورات. فالقراءة المتشائمة لـ فوكو تقترح أن البديل للخطاب الاستشراقي سيكون ببساطة خطاباً آخر سيتضمن داخله مرة أخرى تعبيراً عن القوة والسلطة. ففي تحليل فوكو لا يوجد بديل خال من خطاب طالما أن امتدادات المعرفة تتطابق مع حقول السلطة. وهكذا فإننا مقيدون «بالبنية المريضة لخطابات عن خطابات، ومهمة سماع ما قيل من قبل» (فوكو 1973 : xvi). لذا فإنه على مستوى الخطاب ما بقي أمام سعيد غير أمل «التحرر الروحي والسخاء» (سعيد 1978 : 259)، وهو ما سيكون كافياً لتوليد رؤية جديدة للشرق الأوسط الذي نبذ الافتراضات الايديولوجية للاستشراق.

لكن مع ذلك قد يوجد مسار للتنمية يتماشى مع استخدام إدوارد سعيد

لمنظور فوكو حول الخطاب، ويقدم في الوقت نفسه طريقاً بعيداً عن الاستشراق. فاللغة بطبيعتها تنتظم حول الثنائية الأساسية للتشابه والاختلاف، وكانت السمة الرئيسة للخطاب الاستشراقي هو تأكيده على الفروق حتى يقوم بسرد ما يميز فرادة الغرب. لكن مع ذلك في حالة الإسلام والمسيحية، هناك مسوغ قوي للتركيز على تلك السمات التي توحد بينهما بدلاً من أن تفرق، أو على الأقل لفحص تلك المناطق الغامضة للتداخل الثقافي بينهما. فتاريخياً ظهر الدينان، رغم عداوتهما أو اختلافهما، من حضن ثقافة دينية سامية إبراهيمية مشتركة. ولقد انخرطا في عمليات متبادلة من الانتشار والتبادل والاستعمار.

وبهذا المعنى كما قد اقترحت فعلاً، فإنه من المسموح الإشارة إلى الإسلام كدين غربي في إسبانيا ومالطا والبلقان والإشارة للمسيحية كدين شرقي في شمال أفريقيا والهلال الخصيب في آسيا. وتُسهم هذه النقطة الواضحة في كشف الغموض الأساسي لفكرة «الشرق» داخل الخطاب الاستشراقي. إضافةً إلى هذه الاحتكاكات المتبادلة في التاريخ والجغرافيا، فإن الإسلام والمسيحية، لأسباب تاريخية عارضة، اشتركا في أطر متشابهة في العلم والفلسفة والثقافة. وعلى الرغم من مساحات الاحتكاك المتبادلة هذه، فإن التوجه العام للاستشراق كان تفصيل الفروق والتقسيمات والاختلافات. ومن الأمثلة المهمة على تلك الاستطرادات المؤكدة على الاختلافات والافتراقات ما نجده في الكتابات المتعارَف عليها للتاريخ والافتراضات في الفلسفة الغربية.

فالإسلام والمسيحية كلاهما متجذر في الوحي الرسولي وليسا مهتمين أساساً بالحذلقة الفلسفية للاهوت المتشدّد. ولقد واجه الدينان وجود نسق منطقي وبلاغي علماني عالي متطور من حيث إرث الثقافة اليونانية. فلقد أصبح نسق أرسطو الفلسفي، الإطار المنطقي الذي صبت فيه لاهوتيات الإسلام والمسيحية. وفي النهاية أصبحت الصياغة المسيحية للمعتقدات تعتمد بشكل كبير على جهود علماء مسلمين وبالذات على جهود ابن رشد وابن

سينا والكندي والرازي. ونجد هنا مساحة للتأثير المتبادل كانت فيه المسيحية الوسيطة متطفلةً على التطورات الفلسفية التي تمّ الوصول إليها في الإسلام. لكن مع ذلك، كانت الاستجابة الاستشراقية لهذه الحالة، الادعاء بأن الإسلام ببساطة توسط في حمل الهيلينية، التي وجدت في النهاية «وضعها الحقيقي» في جامعات أوروبا الوسيطة. وهكذا فإننا نجد مفكّراً مثل برتراند راسل في كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية»، وعلى هدي تقليد رينان، يرفض ببساطة أن الإسلام قد قدم أي إسهام مهم للفلسفة الغربية. فإغراء ربط الفلسفة الغربية بالهيلينية واضح، إذ يثبّت ذلك الصلة بين الثقافة الغربية والتقاليد الديمقراطية للمجتمع الإغريقي. ولقد نمت البلاغة الإغريقية من الجدل العام في المجال السياسي حيث كانت الأشكال المنظمة من الآراء تطرح بشكل أساسي. وعلى هذا الأساس، فإنه من الممكن مقابلة العالم المغلق للاستبداد الشرقي بالعالم المفتوح للديمقراطية الإغريقية والبلاغة الإغريقية. على أن المشكلة في هذه المعادلة المثالية للهيلينية والديمقراطية السياسية، هو أنها تبقى صامتة بشكل كبير عن الاقتصاد المعتمد على العبيد في يونان العصور الكلاسيكية. فغالبية الشعب الإغريقي كانوا يُلفَظون أو يُطردون من عالم المنطق والبلاغة بسبب وضعهم العبودي.

انتقل التراث الفلسفي والعلمي للحضارة الإغريقية إلى أوروبا عبر طيف إسبانيا الإسلامية، وهنا مرة أخرى يعالج الاستشراق تأثير الإسلام على المجتمع الإسباني كما لو كان مجرد تراجع، أو في أفضل الحالات، تكرار. ففي رأي ڤيتفوغل، أبدع كل من ضغط السكان والظروف المناخية، السياق الذي في ظله أبدع المستعمرون المسلمون لإسبانيا سياسة مستبدة لمجتمع هيدروليكي. ففي ظل الإسلام:

> «أصبحت إسبانيا مجتمعاً هيدروليكياً حقاً، تحكم بشكل استبدادي من طرف موظفين ويتم جمع ضرائبها باستخدام وسائل التحصيل الإدارية الزراعية. وكان الجيش الإسلامي، الذي تحول حالاً من جسد قبلي إلى جسد «مرتزقة»، بكل تأكيد أداة الدولة كما كان حال مثيله لدى الخلفاء الأمويين والعباسيين» (ڤيتفوغل 1957: 215).

وبحسب رأي فيتفوغل، قبل التأثير الإسلامي كانت إسبانيا عبارة عن مجتمع إقطاعي لامركزي، لكن، مع دخول الاقتصاد الهيدروليكي، تحولت بسرعة إلى دولة مركزية استبدادية. بعبارة أخرى، حتى في داخل الوضعية الغربية، فإن الإسلام لا يزال يحمل معه سماته الأساسية لثقافة شرقية استبدادية. وكذلك فإنه مع حروب الاستعادة، تحولت إسبانيا إلى سياسة إقطاعية بدلاً من السياسة الاستبدادية. فإعادة تأسيس «المسيحية» حولت حضارة هيدروليكية عظيمة إلى شكل من أشكال المجتمع الإقطاعي المتأخر» (فيتفوغل 1957 : 216). لكن الأبحاث المعاصرة حول إسبانيا الإسلامية تقدم صورة مختلفة تماماً عما ذكر، فهي تؤكد على استمرارية أساليب الزراعة والري في المسيحية والإسلام. فوجود نظام ري معقد ومنظم يتطلب استثماراً اقتصادياً كبيراً على فترة طويلة. ورغم أن نظام الري الإسباني قد تطور بشكل كبير في ظل الإدارة المسلمة، فإن هذا كان تطويراً لنظام قائم منذ الأزمنة الكلاسيكية. أي أن الاستمرارية التقنية والسياسية في إسبانيا وليس الاختلاف بين الإدارة الإسلامية والمسيحية هي القضية المهمة (غليك 1970، سميث 1970). إذاً فالحديث عن المجتمع المدني والاقتصاد في إسبانيا في ظل الإسلام والمسيحية يحدد أو يجلّي الولع الاستشراقي بالفروق، وهي فروق يصطنعها الخطاب وليس التاريخ.

## الخاتمة: الفرد والمجتمع المدني

يشكل مفهوم «المجتمع المدني» أساس الاقتصاد الرمزي الغربي من عصر الأنوار الأسكتلندي إلى مذكرات السجن لغرامشي. وقد نوقش المفهوم بشكل متكرر في العلوم الاجتماعية المعاصرة. وشكّل حقيقةً جزءًا رئيسياً من المقابلة الأيديولوجية الاستشراقية بين الشرق والغرب، وهذا أمرٌ جرى إهماله بشكلٍ جدي. وببساطة، فقد استخدم المفهوم كأساس لفكرة أن الشرق بمعنى ما، كان عبارة عن دولة وليس مجتمعاً. ولا يمكن عزل مفهوم «المجتمع المدني» عن موضوع في نفس الأهمية في الفلسفة الغربية، ونقصد مركزية استغلالية الأفراد في سياق شبكة المؤسسات الاجتماعية. فقد اعتمدت الفلسفة

السياسية الغربية على أهمية المجتمع المدني في الحفاظ على حرية الفرد من السيطرة العشوائية للدولة. وقد اعتبر مفهوم الفردية مفهوماً أساسياً، إن لم يكن في الثقافة الغربية برمتها، فإنه على لأقل المفهوم الأساسي في الثقافة الصناعية المعاصرة. فمن الصعب تصور كوكبة المفاهيم الغربية حول الضمير أو الحرية أو الليبرالية أو الملكية دون المبدأ الأساسي للنزعة الفردية. وعليه فإنه يظهر أن النزعة الفردية تكمن في أسس المجتمع الغربي. والأهمية الإضافية للنزعة الفردية هي أنها تساعد على التفريق بين الثقافة الغربية والشرقية، طالما أن الثقافة الشرقية تعامل بوصفها تفتقد حقوق الفرد وفكرة الفردية. والنزعة الفردية هي الخيط الذهبي الذي ينسج مع المؤسسات الاقتصادية للملكية، والمؤسسات الدينية للاعتراف، وتساعد على التفريق بين «النحن» و«الهم». وفي الاستشراق، اقتضى غياب المجتمع المدني في الإسلام غياب الفرد المستقل الذي يمارس ضميراً ويرفض التدخلات الاعتباطية من طرف الدولة.



وفي طيات هذه النظرية الليبرلية للفرد كان هناك، مع ذلك، تأثر عميق بمشكلة النظام الاجتماعي في الغرب. فلقد كان ضمير الفرد يمثل تهديداً للاستقرار السياسي، رغم المحاولات القائلة بأن الضمير الأخلاقي سوف يتطابق دائماً مع السلطة السياسية الشرعية. وبالذات تهدّدت النزعة الفردية البرجوازية - في نظريات كل من لوك وميل - من طرف الغوغاء والجماهير والطبقة العاملة، التي استبعدت عن المواطنة على أساس امتياز اعتمد على الثروة. ولقد قام الجدل حول الاستبداد الشرقي في سياق عدم اليقين حول الاستبداد المستنير والملكية المستنيرة في أوروبا. وكان الخطاب الاستشراقي القائل بغياب المجتمع المدني في الإسلام إنما يعكس توترات سياسية أساسية حول دولة الحرية السياسية في الغرب. وبهذا المعنى، لم تكن مشكلة الاستشراق في الشرق وإنما في الغرب. وهكذا فإنّ هذه المشاكل والتوترات انتقلت إلى الشرق، الذي صار شرقاً لا يمثل الشرق فعلاً وإنما هو مسخ عن الغرب. كان الاستبداد الشرقي إذن تصويراً للاستبدادية الملكية الغربية مع بعض المبالغات. وعليه فإن أزمات وتناقضات الاستشراق المعاصر يجب أن

ترى كجزء من أزمة مستمرة في المجتمع الغربي تم نقلها إلى سياق كوني.

وتتطلب نهاية الاستشراق عملية إصلاح جذرية للمنظورات والنماذج. لكن إعادة التشكيل المعرفي لا يمكن أن تتم إلاّ في سياق تحولات رئيسية في العلاقات السياسية بين الشرق والغرب، لأن تحول الخطاب يتطلب تحولات في القوة.



# المراجع


1. Altusser, L. (1972) Politics and History: Montesquieu, Hegel and Marx: NLB.
2. Anderson, P. (1977) «The antinomies of Antonio Gramsci» New left Review 23: 26-533.
3. Bonne, A. (1960) State and Economics in the Middle East, London: Routlege & Kegan Paul.
4. Daniel, N. (1960) Islam and the West; the Making of an Image, Edinburgh: Edinburgh University Press.
5. Durkheim, E. (1978) «Two Laws of penal evolution», pp. 153-80 in M. Trangott (ed.) Emile Durkheim on Institutional Analysis, Chicago: University of Chicago Press.
6. Foucault, M. (1972) The Archeology of Knowledge, New York: Pantheon Books.
7. Foucault, M. (1977) The Birth of Clinic, trans, A.M. Sheridan Smith, New York: Pantheon Books, Discipline and Punish.
8. Foucault, M. (1973) Discipline and punish, The Birth of The Prison, London: Tavistock.
9. Glick, T.F. (1970) Irrigation and Society in Medieval Valencia, Cambridge; Harvard University Press.
10. Gramsci, A. (1971) Selections from the Prison Notebooks, trans. and ed. by Quirtin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, New York: International Publishers.
11. Hartung, F. (1957) Enlightened Despotism, London: Routledge & Kegan Paul.
12. Hodgson, M.G.S. (1974) The Venture of Islam, 3 vols Chicago: University of Chicago Press.
13. Laroui, A. (1973) «For a Methodology of Islamic Studies: Islam seen by G. Von Grunebaum», Diogenes. 81 (4): 12-339.
14. Lerner, D. (1958) The Passing of Traditional society, Glencoe, Illinois; The Free Press.
15. Meclelland, D. (1961) The Achieving Society, New York: Van Nostrand.
16. Marx and Engels, F. (1953) The Russian Menace in Europe, London:

George Allen & Unwin.

17. J. Mill (1972) The History of British India, London and New Delhi: Associated Publishing House.
18. J.S. Mill (1859) Dissertations and Discussions, 2 vols London: John W., Parker and Son.
19. Montesquieu, C. (1923) Persian Letters, London: G. Routledge & Sons.
20. Montesquieu, C. (1949) The Spirit of the Laws, New York; Hafner Pub. Co.
21. Montesquieu, C. (1965) Considerations on the Couses of the Greatness of the Romans and Their Decline, New York: Free Press.
22. O'Leary, K.L. (1949) How Greek Science Passed to the Arabs, London: Routledge & Kegan Paul.
23. Poulantzas, N. (1973) Political Power and Social Classes, London: NLB, Shed and Ward.
24. Renan, E. (ed.) (1896) «Islamism and Science in Poetry of the Celtic Race and Other Studies London: W, Scott.
25. Said E.W. (1978a) Orientalism, London; Routledge & Kegan Paul.
26. Smith, N. (1970) Man and Water; A History of Hydro-Technology, Cambridge: Harvard University Press.
27. Southern, R.W. (1962) Western Views of Islam in the Middle Ages, Cambridge: Harvard University Press.
28. Tocqueville, A. De (1946) Democracy in America, ed. Philip Bradley, New York; A.A. knopf.
29. Turner, B.S. (1974) «The concepts of social stationariness; utilitarianism and Marxism», Science and Society 38: 3-78.
30. Turner B.S. (1978) Marx and the End of Orientalism London: Allen & Unwin.
31. Vatikiotis, P.J (ed.) (1975) Revolution in the Middle East and Other Case Studies, London and Totowa, New Jersey: Rowman & Littlefield.
32. Weber, M. (1958a) The Religion of India, Glencoe, Illinois Free Press.
33. Weber, M. (1966) The sociology of Religion, London: Methuen.
34. Wittfogel K. (1957) Oriental Despotism; A Comparative Study of Total Power, New Haven & London; Yale University Press.

# المغرب مرآة للإنسان (*)

أرنست غيلنر
ترجمة أبوبكر باقادر

قدم المغرب للعالم واحداً من أعظم علماء العلوم الاجتماعية ـ بل ربما الأعظم ـ فمن الصعب تناول موضوع إسهام شمال أفريقيا في فهمنا للمجتمع الإنساني دون البدء بابن خلدون. إذ إننا نجد في هذا المفكر من القرن الرابع عشر أصداء وانعكاسات الموضوعات المسيطرة في الفكر الاجتماعي الأوروبي حتى زمنٍ قريب. وربما كانت المقابلات أو التعارض على وجه الخصوص أكثر إشعاعاً، ومرد ذلك الطبيعة المتميزة التي للتجربة الاجتماعية لشمال أفريقيا.

وإذا كان علينا أن نفرد قضيةً ما، استأثرت بالاهتمام الأوروبي فيما يتعلق بأسس البناء الاجتماعي فإنها ستكون عملية التقابل بين مفهومي المجتمع المحلي الصغير التقليدي Gemeinschaft والمجتمع الحديث Gesellschaft، والمقابلة هنا ليست مجرد مقابلة نظرية: فهذه التعابير والمصطلحات تولد الحنين للماضي والخوف والكراهية وعدم الاكتراث. فمن ناحية، هناك الادعاء، أن التكتلات العضوية، الإخوانيات، التي تتداخل نشاطاتها المختلفة المتباينة بعضها مع بعض، تشكل في النهاية شبكة تعاطف وتفاهم وتبدع ثقافةً مترابطة وتولد شعوراً بالتضامن. وفي المقابل هناك الارتباط الطوعي الحر لأشخاص أحرار، يرتبطون ببعضهم فقط على أساس عقود اختيارية حرة، تم التفاوض عليها في ضوء أهداف خصوصية ومعرفة بشكل جيد، وقد تمّ ذلك

---

(*) عن Ernest Gellner, «The Maghreb as a Mirror for Man», in: Muslim Society. 1981, pp. 88-99.

على أساس تقييم رشيد عقلاني. وهذه المواجهة، أو شيء شبيه لها جداً، لم تكن غائبة عن فكر ابن خلدون، بل على العكس من ذلك كانت مركزية ومحورية في رؤيته الشمولية. لكنها ربما أخذت في ظهورها شكلاً مختلفاً كلياً، وهذا الاختلاف مهم بشكل عميق.

فأولاً، وقبل كل شيء، يظهر التعارض، في أوروبا كما لو أنه تعاقب أو تتابع. فلقد انتقلنا من مكانة Status إلى عقد. في البداية كان هناك المجتمع المحلي التقليدي الصغير Community. ولقد استبدل به بشكل متأخر المجتمع Society. ولقد شغل هذا التحول الفكر الأوروبي، أخلاقياً وعاطفياً وكذلك فكرياً. فهل كان هذا التحول نقمةً أم تحرراً، أم مصيبة؟ لا يزال هذا السؤال يستقطب مشاعر وأفكار الأوروبيين.

عند ابن خلدون، لا يظهر الاستقطاب الأعظم على أنه مسألة تعاقب على الإطلاق وإنما يظهر بشكل أساسي على أنه مجموعة ظواهر متزامنة. فالشكلان الاجتماعيان ليسا حاضرين فقط في نفس الوقت وإنما يجب أن يكونا حاضرين في الوقت ذاته، فهما يحتاجان أحدهما للآخر، ولا يمكن لأيٍّ منهما أن يعمل بدون الآخر، فهما متكاملان. ولا يمكن على الإطلاق تخيل الحالة الاجتماعية البشرية دون وجودهما المتزامن. وكما أن كل واحد منهما ضروري لوجود الآخر، فإن ابن خلدون لا يضيع وقتاً أو جهداً في إبراز مزاياهما النسبية. بطبيعة الحال، هو يدرك تماماً نقاط القوة عند كل واحد منهما ونقاط الضعف، لكن موقفه يتميز أنه موقف عيادي يميل إلى أن يكون متجرداً وموضوعياً ربما حتى بشكل أفضل من الدارسين الذين جاءوا بعده. فهو يظهر كما لو كان غريباً عن الإعجاب الشديد إلى حد الوله أو الرفض المطلق لكل من المجتمع المغلق أو المفتوح.

في خُطاطة ابن خلدون، يوجد هناك أولاً وقبل كل شيء المجتمع المحلي المتماسك، والريفي الساذج البسيط القادر على إدارة نفسه. حيث يتداخل ولاء أفراده القوي بعضهم لبعض وانصهارهم في مجتمعهم المحلي من خلال لا أمان العالم الريفي الساذج البسيط الذي لا توجد فيه سلطة

مركزية تحافظ على الأمن. إذ يستحيل وجوده أو بقاؤه بدون تماسك. ويمكن التماسك الذي تفرضه العوامل الطبيعية، أعضاء المجتمع المحلي، أو بعبارة أخرى رجال القبائل، ليس فقط أن يحكموا أنفسهم وإنما يمكنهم أيضاً أن يحكموا غيرهم، إن سمحت الظروف. فالحياة القبلية هي مدرسة الفضيلة السياسية، وهي المدرسة الوحيدة الموجودة (هناك استثناء لهذا المبدأ كان ابن خلدون يدركه، لكنه لم يدمجه في فكرته، ألا وهو: نظام المماليك، الذي يطبق الوصفة الأفلاطونية على ما يظهر ـ درب حكامك بشكل قوي جداً ومنذ طفولتهم، واحرمهم الثروة أو القرابة حتى تحررهم من الإغراء). إن غياب التخصص هو النتيجة التابعة للفضيلة السياسية القبلية. فرجال القبائل متحدون لأنهم يشبهون بعضهم بعضاً، ولأنهم لا يثقون بمن يختلف عنهم، ولقد أطلق دوركايم Durkheim لاحقاً على هذا النوع من التضامن أو التماسك، اعتماداً على التشابه: «التضامن الآلي». وهذا المجتمع المحلي المتماسك ولكن غير المتخصص عاجز تماماً عن إنتاج المتطلبات المادية والثقافية السابقة الضرورية لقيام حياة مكتملة وحضارية، وإن كان في الوقت نفسه يتطلع إلى امتلاكها وهو بكل تأكيد يحتاجها.

ويمكن تحقيق هذه الاحتياجات الاقتصادية والثقافية عن طريق تجمعات متخصصين ووسطاء معروفين بالمدن. فالمدينة تولد، كما هو الحال في «جمهورية» أفلاطون، من احتياجات مبالغ فيها وكذلك بسبب تطوير رغبات والحصول وبشكل متزايد على ما هو قليل أو نادر بين البشر: لكن ـ وهذا فرق مهم بين المفكرين (ابن خلدون وأفلاطون) وكذلك (بين المجتمعات التي يعكسانها) ـ عند ابن خلدون هذه الضرورة الفائقة غير محدودة بالمدينة وسكانها وإنما تتخلل أو تشمل المجتمع برمته. فالمجتمع برمته، وليس المدينة فقط، يحتاج المدنية التي توفرها المدينة. وحتى أصحاب التضامن أو التماسك الريفي الساذج البسيط العاجزين عن تحقيق احتياجاتهم عن طريق مصادرهم وقدراتهم الخاصة، كذلك يشاطرون غيرهم هذه الاحتياجات.

وفي المقابل، نجد أن السكان الحضر القادرين على تحقيق هذه

المتطلبات الإضافية، سواء داخل مجموعتهم أو غيرها، يدفعون مع ذلك ثمناً باهظاً بسبب كفايتهم الاقتصادية والثقافية، إذ إنها حضارتهم. فبسبب تخصصهم وتنوعهم وحقيقة أنهم يعتمدون في حماية نشاطاتهم، ليس على تماسكهم (إذ لا يوجد عندهم شيء من ذلك) وإنما يعتمدون في ذلك على سلطة سياسية عليا وقوة خارجية، مما يعني خصيهم أو عجزهم الكلي سياسياً وعسكرياً. إنهم عاجزون عن القيام بفعل جماعي ويميلون إلى اللذائذ والرفاه. ولقد كتب عليهم أن يُحكموا أو يستبعدوا عن المساهمة في الحكومة. فهم في حاجة إلى الحكم، لكنهم غير قادرين أنفسهم على تحقيق تلك الضرورة.

ويحتاج المجتمع من ناحية. النظام والحكومة، يحتاج أيضاً الفنون والصنائع والمهارات الثقافية التي تجعل الحياة المتحضرة ممكنة. وكان جوهر تفسيرات ابن خلدون الرائعة لعالمه (الذي كان يظن أنه يمثل المجتمع أو العالم الإنساني عموماً) هو أن كلاً من هذين العنصرين اللذين لا يمكن الاستغناء عنهما يتم في الواقع التزود بهما، ولكن يتم ذلك عن طريق أطراف مختلفين في المجتمع ككل.

فالحكومة هي هبة القبيلة للمدينة، والظروف الاقتصادية والثقافية المقبولة هي هدية المدينة للمجتمع ككل. ولا يمكن لأي من العنصرين أن يحقق ما يصبو إليه لوحده. وكلاهما لا غنى عنه. ومن الحسن أن تتضح مزاياهما، لكن لن يكون من المفيد أن نتحدث عنهما على أساس أخلاقي أو أن نستحسن أو نطري عالمية أحدهما في مقابل الآخر. ويقود الوجود المتلازم لهذين العنصرين إلى عملية سياسية دائرية، نوع من دوران النخبة الجماعي، أو الدوران في عجلة الحظ: إذ يستبدل الحكام الذين أضعفتهم حياة المدينة الناعمة بعملية تنظيف سياسية عن طريق غزو قبلي جديد، مدخلة بذلك خلافة جديدة تقوم على قاعدة قبلية قوية نشطة. لكن هذا مجرد دوران للقائمين على الأمر ولن يغير في البنية الكلية شيئاً.

لم يكن مقدراً لابن خلدون أن يؤثر على الفكر الأوروبي حتى القرن التاسع عشر. لكن عندئذ كان الأوروبيون مشغولين بالتغيرات التي كانت

حاصلةً بدرجة واسعة كبيرة في مجتمعهم هم، وقد أصبحوا أكثر حباً للاستطلاع أو فضولاً لمعرفة ما جرى للمجتمعات التي مرت بمثل هذه التغيرات أو حتى اتخذت مساراً مختلفاً. فلقد كان رواد الماركسية على سبيل المثال، مهتمين بالمعلومات التي بدأت تردهم من الجزائر بعد الاحتلال الفرنسي لها. وكان مرد ذلك الاهتمام جزئياً محاولة تتبع وتوثيق ما يتعلق بفكرتهم حول غياب الملكية الخاصة في المجتمعات القديمة أو الآسيوية[1]. لكن ومع الوقت عثر **إنجلز** Engels على ما يظهر على ابن خلدون، بل وتبنى كل رؤيته. ففي مقالته «إسهام في دراسة تاريخ المسيحية البدائية» والذي نشره في جريدة العصر الجديد Die Neue Zeit في 5/1894 بعد وفاة ماركس بمدة، نجد أن (إنجلز) يلخص أفكار ابن خلدون، لكن دون أن يسميه. ومما لا شك فيه أن محتوى ترجمة دوسلان لمقدمة ابن خلدون قد وصلته، وربما وصلته عن طريق العالم الروسي كوفالسكي الذي استقبل ماركس في لندن. ويؤكد إنجلز على أن الصراع بين سكان المدن الأثرياء والمترفين، وبين رجال القبائل الغيورين والمتطهرين، يؤدي إلى ظهور ثورة تصحيحية ويعطيها الشرعية الدينية، لكن لا يغير في النهاية شيئاً أكثر من تغير القائمين على الأمور. كم هذا مختلف عنا، حيث الغطاء الديني للصراع الاجتماعي مع ذلك قاد إلى تغير حقيقي! وهكذا فإن إنجلز وعن طريق استخدام أفكار ابن خلدون، يقترح بناءً على ذلك وجود فلسفة مزدوجة للتاريخ، إحدى الفلسفتين أعطت التقدم للغرب، لكنها أحالت الشرق (وبالذات العرب) إلى نوع من الجمود الدائري!

مما لا شك فيه إذن أن أفكار **ابن خلدون** أثرت في إنجلز، لكنّ المدهش فيما يتعلق بـ ألكسيس تركفيل هو أنه على ما يظهر قد وصل إلى بعض الأفكار نفسها، لكنه فعل ذلك بشكل مستقل. فهو يصل إلى نفس النتيجة الهامة حول ضرورة وجود المدن، في سياق مناقشة الاستراتيجية

(1) أنظر: Marxisme et Algérie. Textes de Marx/Engels, Presentés par René Grallissit avec la collaboration de Gilbert Badia (Paris, 1976).

الفرنسية في الصراع مع الأمير عبد القادر في الجزائر.

«يحتاج العرب المدن بقدر يزيد عما قد يقدرون... إذ لا يوجد مجتمع، حتى لو كان نصف متحضر، يمكنه أن يستغني عن المدن. فالمجتمع يمكنه أن يعيش بدون القرى لكنه لا يمكن أن يعيش بدون المدن. وحتى الشعوب البدوية لا يمكنها أن تهرب من هذه الضرورة، وفي الحقيقة قد يحتاجونها أكثر من غيرهم»(1).

وعلى ما يظهر فإنّ هذه المسألة أو النقطة قد اقترحت من جراء الملاحظات التي وصلت إلى توكفيل والتي ذكرها رجال قبائل أثناء المفاوضات المتعلقة بعمليات تبادل الأسرى. فلقد تذمر العرب بمرارة، رغم بقائهم على ولائهم للأمير عبد القادر، من الظروف التي وصلوا إليها بسبب عزلهم عن التجارة على أيدي الفرنسيين. إذ قالوا: ما فائدة قطعاننا إن لم تكن هناك فرصة، للوصول إلى المدن التي بإمكاننا أن نشتري منها ما نحتاجه ولا نستطيع إنتاجه؟ فالقطعان، بالنسبة لهم، كما هو واضح، بعد كل اعتبار آخر، ذات قيمة تبادلية.

وكذلك تعامل (توكفيل) مع القضية التي أصبحت فيما بعد القضية المحورية للأبحاث والدراسات حول المغرب، ونقصد بذلك قضية الآليات الداخلية لعملية الضبط الاجتماعي والتماسك داخل الوحدة الريفية القادرة على حكم نفسها، وهي التي شكلت اللبنات الأساسية لابن خلدون، والتي لم يفحص دينامياتها الداخلية بشكل تفصيلي. وتأرجح (توكفيل) من ناحية، بين رؤية أوجه تشابه بين عملية المركزية التي حاول القيام بها الأمير عبد القادر في الجزائر وبين تلك التي تمّ تحقيقها في فرنسا في القرن الخامس عشر على يد الملك شارل السابع. ومن ناحية أخرى، الفرق العظيم بين محاولة مثل هذه المركزية في مجتمع قبلي وإقطاعي. فالمركزية في مجتمع انقسامي

(1) اقتبست في:

Alexis de Tocqueville, De la Colonie en Algérie. Presentations de Tzvetan Todorov (Editions Complexe, Brussels, 1988), p. 81.

أصعب منها في حالة المجتمع الذي عرف، في أوروبا[1].

ولقد أصبحت هذه الفكرة مع الوقت سائدة. ومن المقاطع الهامة وذات التأثير تلك التي نراها في كتاب **إميل دوركايم** الكلاسيكي: **تقسيم العمل الاجتماعي**. ولكن خلف **إميل دوركايم** كان يقف العالم الفرنسي العظيم المنسي جزئياً وبشكل غير عادل ونقصد **إميل ماسكراي** Masqueray وكتابه: **أشكال المدن عند السكان الحضر في الجزائر**[2]. ولقد كان ماسكراي، في دراسته للثلاث مجموعات البربرية الجزائرية الأساسية، (مع لمسة جانبية لوسط المغرب) هو الذي جمع المادة العلمية التي قادت إلى ظهور النظرية «الانقسامية». ولقد ذكره دوركايم في أحد حواشيه[3]، وكان عليه إضافةً إلى ذلك أن يقترن في ذلك الهامش مع كل من هانتو ولوطرنو، وهما اللذان قاما بجمع مواد القانون العرفي أو القبائلي (البربري). لكن، ورغم ذلك، يدين **دوركايم لماسكراي** بالكثير. فلقد صاغ دوركايم فكرة التنظيم الاجتماعي الانقسامي، والذي لا تكون فيه المجموعات مكونة من مجرد مجموعات ثانوية متشابهة فقط، أي أنّ كلاً منها تشبه المجموعات المجاورة لها، وإنما تشبه أيضاً المجموعات الأكبر التي هي جزء منها. ولتوضيح هذا النموذج، استخدم دوركايم «القبائل» كمثال له. ويعلق دوركايم على مسألة السيطرة الجماعية على الملكية، والتي يبالغ فيها، والتي هي بالنسبة له عبارة عن مجرد نتيجة ثانوية لمسألة افتقاد الفردية في هذا النوع من المجتمعات، وهي المجتمعات التي لم تحظ باهتمامه كما حظيت باهتمام الماركسيين.

ويوجد خطان يقودان من ماسكراي ودوركايم إلى الوقت الحاضر. يقود أشهرهما، على الأقل في العالم الناطق بالإنجليزية، من دوركايم إلى **السير إيفانز بريتشارد** الذي أصبحت «الانقسامية» عن طريقه واحدةً من المصطلحات

---

(1) Tocqueville, pp. 65ff.

(2) Ernest Leroux, Paris, 1886، أعاد نشرها مع تقديم: Funny Colonna (Edisud, Aix en Provence, 1993).

(3) De la division du travail social, 10th edn (PUF, Paris, 1978), p. 152.

الأكثر استخداماً ورواجاً في مفردات المختصين بالأنثروبولوجيا الاجتماعية. ولقد طبق **إيفانز بريتشارد** هذه الفكرة في دراسته لقبيلة النوير النيلية وفي دراسته لبدو ليبيا، وهي أقرب مجموعة عمل عليها من المغرب. وعلى يديه، أصبحت النظرية الانقسامية واسعة الانتشار بوصفها نظرية تعالج كيف يمكن للنظام الاجتماعي أن يصان في ظل غياب وجود الدولة. إذ يمكن لمجموعات اجتماعية تميل إلى المساواة فيما بينها وذات قدر عالٍ من المشاركة (كما هو الحال على أي حال بالنسبة للذكر الرئيسي في داخل الوحدة العائلية) أن تصون أو تحافظ على قوام نظام حياتها عن طريق التقابل والتوازن مع مجموعات أخرى تشبهها والتي تكون مسؤولة جماعياً أمامها لأي سوء فعل محتمل قام به أحد أعضائها. وداخلياً، يتم الحفاظ على النظام عن طريق الجماعات الثانوية المتقابلة. ويعد الثأر والقسم المشترك ودفع الدية الجماعي واستلام وتوزيع الدية جماعياً أشكالاً طبيعيةً لعلاقات قانونية في مثل هذا المجتمع. وفعل التوازن بين المجموعات يتكرّر في عدد من مستويات الحجم (عدد أفراد المجموعة)، لدرجة أنه يوازي نقاط الصراع أو الخلاف المحتملة، وينتج هذا تأثير خاصية «التجمع» حيث المجموعات هي أجزاء من مجموعات أكبر، تتشابه معها من الناحية التنظيمية والوظيفية والمفاهيمية. لذلك لا يوجد مستوى واحد أو وحدة واحدة مسيطرة. إذ يوجد «التوازن التقابلي» في كل مستوى. فلدى المجموعات فقط قيادات ضعيفة، هي في الحقيقة وأحياناً في القانون، اختيارية وتعتمد على سند ودعم من تقودهم، وتنشط المجموعات أو تستثار فقط للعمل التعاوني الفعال على أساس الصراع، وإن كانوا يذكرون وبشكل دوري بوجودهم عن طريق الطقوس والمراسيم. ويصبح توازن القوة وتنشيط التماسك عن طريق وجود خصم خارجي، وهو فقط مجرد مبدأ للحفاظ على النظام في المجتمعات الأخرى، هنا يصبح المبدأ الأهم بل ربما كان المبدأ الأوحد.

والخط الآخر للتأثير يقود مباشرةً من **ماسكراي** إلى **روبرت مونتاني**، R. Montagne الذي اهتمّ في كتابه: البربر والمخزن (المنشور في باريس 1930) بدراسة المغرب بشكل خاص، والذي يدين لـ ماسكراي، كما يدين

إيفانز بريتشارد لـ إميل دوركايم (وهو أمر معروف تماماً). ولقد عني علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانيون بشكل أكبر بآليات حفظ أو صيانة النظام القبلي أكثر من العلاقات القبلية بالدولة. بينما اهتمّ مونتاني بالإثنين معاً. وفيما يتعلق بالمشكلة الأولى، فإن نظريته حول الدور الحاسم للوساطات أو ما عرف بـ ليف (Leff-s)، فإنها تشبه نظرية كلٍّ من دوركايم وإيفانز بريتشارد، ما عدا أنها فشلت في أن تتناول تأثير «العش أو الحضن»، وهي تعمل على نفس مبدأ «التقابل المتوازن» على مستويات مختلفة من الحجم. ومن ناحية أخرى، أضاف نظرية مهمة ومثيرة تتعلق بتأرجح هذه المجتمعات بين شكلين: النموذج القائم على المساواة والمساهمة الفاعلة من ناحية، ومن ناحية أخرى الظهور المستمر لمشيخات قوية. ولديه أيضاً الكثير المثير مما يقوله عن العلاقة بين كل من القبائل والشيوخ أو زعماء القبائل بالدولة. ولقد كان كلٌّ من ماسكراي ومونتاني قد تأثرا وبشكل مباشر بابن خلدون ويمكن اعتبارهما امتداداً فكرياً له. ولقد أثّر مونتاني في كل من عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي كارلتون كون الذي أثر بدوره على ديفيد هارت.

فكرة أن الإنسان الأول، أو ربما ينبغي أن نقول الإنسان الذي يعيش في دولة، اجتماعي بطبعه ومتأنّس أكثر مما هو فوضوي بطبيعة الحال فكرة واسعة الانتشار، ومن غير المعقول الادعاء أن أصلها شمال أفريقي. لكن مع ذلك، فإن ابن خلدون ومن جاءوا بعده (سواء من اطلعوا على ما كتبه أو قد تأثروا بنفس المادة الميدانية من شمال أفريقيا) يقدمون واحداً من أكثر هذه التوضيحات الملموسة والواقعية لهذه المسألة. وهم يوضحون أن توماس هوبز كان على خطأ: لم تكن حياة إنسان ما قبل الدولة انفرادية وفقيرة وسيئة وتميل إلى العنف وقصيرة. وإنما يؤكدون على العكس أنها كانت تميل إلى الاجتماع، وتميل إلى التضامن ونوعاً ما غنية وإنسانية وتقوم على المشاركة، وعندها فرصة البقاء لفترة طويلة كالفرصة المتاحة لمعاصريه ممن كانوا يُحكمون من خلال سلطة مركزية. والدولة نفسها نتاج تماسك المجتمع المحلي الذي بلا دولة، والتشتت أو التشرذم هو نتاج النظام السياسي وليس نتيجة غيابه.

ولقد انتقل مع الوقت مفهوم الانقسامية، بمحتواه المعدل نوعاً ما، من الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى العلوم السياسية، واستخدم هذا المفهوم ليصف بل ويُرجى أن يفسر ذلك النوع من النظام السياسي الذي تسعى فيه شبكات الوصاية المتنافسة إلى السيطرة، بغض النظر عن الطبقة أو الشريحة الاجتماعية، ومع استخدام الأنثروبولوجيا بالمعنى الاسمي والوظيفي الأولي فقط. ويظهر هذا الاتجاه بشكل واضح، على سبيل المثال، في دراسة (جون واتربيري) Waterbury الشهيرة عن النظام السياسي المغربي: «أمير المؤمنين».

ولقد تعرض كل هذا التقليد أو مجموع التقاليد مع نهاية الاستعمار لنقدٍ قاسٍ. ولقد شكل (روبرت مونتاني) دون شك قمة الإثنوغرافيا الفرنسية الاستعمارية وعلم الاجتماع في المغرب، ولقد عانت أفكاره لذلك من علاقتها بموقف مؤلفها السياسي. وكتابه الأخير الذي كتبه قبيل وفاته: الثورة في المغرب Revolution au Maroc توقع فيه سقوط النزعة القومية المغربية، وقد كذبته تقريباً الأحداث التالية المباشرة. ولكن رغم أن توقعاته المحددة كانت خاطئة، فإنه لا يمكننا أن نقول ذلك عن تحليله الذي قدمه. فلقد استخدم الأسباب الصحيحة ليصل إلى نتيجة خاطئة. لقد جادل موضحاً أنه لم يكن بإمكان القوميين المؤدلجين أن ينجحوا لأنهم تجاهلوا الواقع الاجتماعي للريف المغربي. وإذا ما تمكنا من إعادة صياغة سؤاله وسألنا لماذا كان مركز السلطة التقليدية قادراً على أن يسيطر على الراديكاليين اليساريين؟! فإن باستطاعتنا أن نحصل على توضيحات كثيرة من كتابه ذاك.

لكن كل ذلك يمثل نوعاً من جدل محدد نسبياً ويعد أمراً من الماضي. فخلال العقود المتأخرة، مر علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية الناطقين بالإنجليزية بتحولات عميقة جديدة وغريبة، برز فيها اهتمامان يمكن الإشارة إليهما. أحدهما الإيمان بأن موضوع الدراسة ينبغي أن لا يكون البنى الاجتماعية وإنما أنساق المعنى («الثقافات»). والاهتمام الثاني هو الرغبة العاطفية في التخلص من ذنوب الاستعمار. وبين الاهتمامين علاقة طريفة.

فمن المعروف أن دراسة البنى الاجتماعية تشمل رؤية التنظيم الاجتماعي عند الشعوب الأخرى، انطلاقاً من المصطلحات الشائعة عند الدارس، ولقد استخدمت في الحقيقة تلك المصطلحات كوسيلة للسيطرة ولتأكيد تلك السيطرة معاً. وكان الوضوح والموضوعية اللذان تطلع إليهما هذا النوع من الأنثروبولوجيا ليس بذي أهمية. وفي المقابل إذا ما بدأنا من مساواة أساسية لكل أنساق المعنى، وحاولنا فقط أن نشرح نسقاً ما لأفراد نسق آخر، فإننا سنتوقف معاً عن الادعاء باللامساواة و المصادقة عليها وسنحصل على منهجيتنا الصحيحة. ويضمن المنهج «التفسيري» مساواةً بين الثقافات وتتطلب المساواة بين الثقافات ـ منهجاً تفسيرياً.

فهل هو أمر عرضي أن العديد من الممارسين المشهورين جداً لهذه التأويلية ـ النسبية سواء في شكلها المبكر والمعتدل (كليفورد غيرتز) أو في أكثر أشكالها تطرفاً (بول رابينو وفينسنت كرابنزانو) قد عملوا في المغرب؟ وإذا كان الأمر كذلك، فإن النتيجة العجيبة هي أن قضايا معينة، تتعلق بطبيعة الحفاظ على النظام في الريف المغربي، قد تمت مناقشتها في سياق قضية مجردة كلياً وغير محددة بشكل عام، تتعلق بطبيعة المجتمع وإمكانية فهمه. فهل كان تفسير القدرة على الحفاظ على النظام بتوازن الرعب القائم بين أبناء العمومة، كافياً؟ وهذا سؤال محدد جيد ـ تمت مناقشته في سياق ما إذا كانت توجد طريقة موضوعية لوصف المجتمعات، أو ما إذا كانت تلك الأقنعة الموضوعية هذه مسيطرة، وما إذا كان الإجراء الصحيح قادراً على بث معاني أجنبية عن طريق وسائل أدبية فردية النزعة وغامضة. وينبغي علينا أن نضيف أنه ليس كل نقاد نظرية الانقسامية مدفوعين باهتمامات أوسع أو اهتمامات مجردة: من أمثال عبد الله حمودي أو هنري منسون أو ديل أيكلمان والذين نقدوها لأسباب محددة ملموسة.

وهذا ليس المقام لحل القضية الأوسع أو الأضيق، إن كان المطلوب بالتأكيد حلها على الإطلاق. فكل ما حاولت القيام به، وبشكل مختصر وموضوعي، (وإن كان علي أن أؤكد أن لي مواقف ووجهات نظر مختلفة

حول هذه الأسئلة والقضايا) هو أن ألخص القضايا وأرسم تاريخ الجدل القائم. ولقد حذفت الحديث عن بعض العلماء ممن ليس لأبحاثهم علاقة مباشرة بهذا الجدل (من أمثال فاطمة المرنيسي، وجاك بيرك، وأندريه آدم، ولورنس روز وهـ. غيرتز، وريموند جاموس، وكين براون، ود. سيدون، وألين كومب ـ شيلينغ، وفانيسا ماهر. . . وغيرهم العديد).

وقد يلفت اهتمام المغاربة والأفارقة عموماً أن يروا أنّ مجتمعاتهم قد استخدمت كمشروع اختبار (سياسي وفلسفي) من طرف بعض العلماء والمفكرين. وقد يكون علينا أن ننتظر حكمهم على ذلك بصبرٍ وتفهم.



# لورانس مورافيا: ألواس موزيل

أرنست غيلنر

ترجمة أبوبكر باقادر

يعرف ألواس موزيل (1868 ـ 1944) عند الأنثروبولوجيين الغربيين فقط بوصفه مؤلف كتاب «أخلاق وعادات بدو الروالة»[1] (1928). فالدراسة المذكورة تمثّل الأثنوغرافية المعيارية وربما الأفضل لبدو شمال الجزيرة العربية التي استخدمت بشكل واسع (مع الاعتراف بالاعتماد عليها) من قبل من كتبوا لاحقاً عن هؤلاء البدو، كما هو الحال مثلاً فيما كتبه (مايكل ميكر) في كتابه «الأدب والعنف في شمال الجزيرة العربية»[2] (1979). وكذلك الدراسة المهمة المتأخرة التي أنجزها عن الروالة (وليم لانكستر) «بدو الروالة اليوم»[3] (1981). لكن فيما عدا ذلك فإنه لا يعرف سوى القليل وربما لا شيء في الغرب عن موزيل. ولقد نشر مؤلفان نمساويان سيرتين له، هما إريك فايغل «موزيل العرب: رائد في مجال دراسات العالم الإسلامي»[4] نشر في برلين (1988)، وكارل يوهانس باور: «ألواس موزيل: الباحث عن الحقيقة في الصحراء»[5]، نشر في فيينا (1989). وهناك بعض الكتابات باللغة التشيكية عنه، وعلى وجه الخصوص بعض المقالات التي تناولت سيرته الذاتية وقائمة بمؤلفاته ظهرت بمناسبة مرور مائة عام على ميلاده عام 1968، وهو عام كانت

---

(1) The Manners and Customs of the Rawala Bedouins.

(2) Literature and Violence in North Arabia.

(3) The Rawala Bedouin Today.

(4) Musil von Arabia, Vorkämpfer der Islamischen Welt.

(5) Alois Musil: Wahrheitsucher in der Wüste.

قد وقعت فيه مع ذلك أحداث أكثر دراماتيكية في براغ، مما أدى إلى حجب الاهتمام بالاحتفالات بمساهمات موزيل.

والسيرتان اللتان كتبتا بالألمانية ليستا مستقلتين إحداهما عن الأخرى تماماً، فلقد نشر فايغل، وهو صحفي، كتابه أولاً لكنه يعترف بمساعدة وعون باور، المختص في التاريخ، والذي قدم مؤلفه في البداية كأطروحة عام 1985 وتم نشرها بعد ذلك في شكل كتاب. ويتطابق المجلدان إلى حد كبير سواء فيما يتعلق بالمادة العلمية المعتمدة أو تفسيرها. على أن أسلوب كتابة باور وما أورده من صور وما استخدمه من منهج علمي كان الأفضل. أما ما قدمه فايغل من خرائط لرحلات موزيل فهو أكثر وضوحاً، ثم إنّ حجم كتابه صغير مناسب للحمل في الجيب. ولا يظهر أن أياً من المؤلفين ملم بشكل جيد باللغة التشيكية، وعلى ما يظهر ربما كان هذا الإلمام ضرورياً، وإن لم يكن شرطاً لتفسير أفكار وأطروحات موزيل.

وحقيقة أن ألواس موزيل غير معروف على نطاق واسع أمر غريب، خاصة أنه كان واحداً من ألمع رجال عصرنا، وكانت حياته مهمةً للغاية لعالمنا وبطرق عديدة ومختلفة. فلقد كان أولاً وقبل كل شيء وبشكل درامي، وإن لم يكن ربما في النهاية بشكل مهم جداً، المعادل لـ (تي. إي. لورانس) في الجانب الآخر في الحرب العالمية الأولى، إذ كان مع قوى المحور. وربما كان جندياً أكثر فعالية ونجاحاً من لورانس، وليس ذلك لأنه حصل على مرتبة عسكرية أعلى - ماجور جنرال، أو فيلد مارشال - وإنما لأنه أنجز أكثر بوسائل ودعم أقل. وكان موزيل يهدف إلى إيقاف قبائل شمال الجزيرة العربية وشيوخها عن محاربة بعضهم البعض أو محاربة الأتراك، وإن كان ممكناً أن يجعلهم يقاومون الإنجليز وحلفاءهم. وفي هذا الأمر يظهر أنه قد نجح، فحقيقة أن الترك بقوا في المدينة حتى نهاية الحرب، وحقيقة أن القطارات الصغيرة كانت تمخر طريق سكة حديد الحجاز (وإن تعرضت أحياناً للتخريب من طرف رجال لورانس)؛ وحقيقة أن نجاحات لورانس جاءت متأخرة في الحرب ولم يكن لها تأثير كبير على نتائجها - كل هذا إنما يؤكد على نجاح

موزيل. ولقد كان الرجلان يعرفان أحدهما عن الآخر. فقد لاحظ لورانس أن هناك أشياء غريبة تقع، وأن نمساوياً ما، كما وصف له، كان يقوم بنصح القيادة التركية العامة في دمشق. ولقد أضاف لورانس ساخراً إنه يأمل أن يكون الترك استفادوا من تجربة موزيل أفضل مما أفاد الإنجليز من تجربته.

وحانت الفرصة لموزيل أن يعبر عن آرائه في لورانس عام 1935 في برنامج إذاعي تشيكي، بعد أن قتل لورانس نفسه من فوق دراجته النارية. ولقد كان عنوان المقابلة الإذاعية يحتوي على كلمة «الأسطوري» ولم يكن استخدام هذه العبارة غير نقدي: ويلاحظ فايغل أن المقابلة تنفي وجهة النظر الذائعة الصيت التي تقول إن المراثي ليست على الإطلاق صادقة. ويقتبس باور من هذه المقابلة بشكل واسع. إذ يشير موزيل إلى عدم تمكن لورانس من إجادة العربية، وإلى حقيقة أنه رغم تكوينه الفيلق الأيمن للجيش (البريطاني) في فلسطين وشرق الأردن، إلا أنه لم يضع قدمه قط في شبه الجزيرة العربية وأنها كانت مجهولة تماماً له، وأن الذهب وليست كاريزما خاصة به هي ما ضمن له الأتباع، وأنهم هجروه حالما توقف مدد الذهب. ولم يمدح موزيل وبشكل واضح خصمه الذي اشتهر أكثر منه. لكنه كان يحترمه كثيراً ككاتب، وأنه في مضماره أو جنسه الأدبي ـ الذي لم يعرفه ـ لا يوجد له مثيل منذ الحروب النابوليونية.

فمن كان إذن هذا «النمساوي» الذي قام بكل هذه الأعمال الجليلة ولكنه رغم كل ذلك بقي مجهولاً، بينما أصبح لورانس أسطورة، وكيف تمنعت عليه الشهرة؟ إنها قصة مثيرة ومهمة.

لم يكن ألواس موزيل نمساوي الأصل، لكنه طالما بقيت الإمبراطورية كان مواطناً بارزاً يكن ولاءً بل احتفاءً شأن الوطني المخلص لأسرة الهابسبورغ. فلقد كان ابن فلاح مورفي، من صغار مالكي الأرض من أبناء الطبقة الوسطى، كما توضح ذلك شجرة العائلة والتي يمكن تتبعها إلى بداية القرن الثامن عشر. وتوجد إلى يومنا هذا أشجارٌ في حديقة بيت العائلة الذي يقطن فيه الآن آخر أبناء إخوة ألواس موزيل المسنين. وتشتكي زوجة ابن

الأخ هذه بمرارة من أن محصول التفاح لم يبع بسبب وجود تفاح مستورد يباع في السوق، ولذلك فهو يملأ غرفة المعيشة. ولقد كان ألواس موزيل ابن عم لروبرت موزيل الكاتب المشهور الذي أبدع رواية «الرجل الذي بلا سِمات»[1]. ولقد كان الرجلان يعرفان بعضهما وتراسلا، وهناك علاقة لافتة بين الرجل الذي كتب بسخرية عن «كاكانيا»، إذ سمى روبرت الإمبراطورية النمساوية بذلك ساخراً، وبين الرجل الذي حاول أن يحميها. ويظهر أن معظم حياة ألواس تبدو كما لو أنها تخرج مباشرة من ثنايا رواية روبرت العظيمة. لكن فرع أسرة روبرت موزيل - وإن اشترك الرجلان في الجد - قد ارتقى إلى عالم الطبقة الوسطى، مما جعلهم يحصلون على لقب «von» في هذه الأثناء (وإن لم يسعَ روبرت إلى استخدام اللقب)، بينما بقيت أسرة ألواس تعمل على الأرض كفلاحين، رغم أنهم فلاحون ميسورون. ولقد لاحظ ألواس، الذي كانت لديه مشاعر شعبوية، مؤخراً في حياته أن الأمة تعتمد على فلاحيها، فهم قريبون من الأرض. وكان ارتقاء فرع أسرة روبرت على وجه الخصوص يعني الاندماج في الثقافة الألمانية، بينما بقيت أسرة ألواس تشيكية وبشكل عميق ثقافةً وروحاً.



دخل ألواس، كمعظم أبناء الفلاحين في المنطقة، سلك الكنيسة. وكان قد قرر الاستمرار على هذا المسار كطالب في المرحلة الثانوية.. وكانت وجهته جادة، وكانت رسالته أن يصبح كاهناً، وكذلك أن يكون متديناً، ولقد كانت هذه الرسالة هي التي قادته، بشكل غريب، إلى الوصول إلى مرتبة وإنجاز عسكري عالٍ. ورغم أن أيام الفرق الدينية العسكرية وكذلك أيام الرهبان - العسكر قد ولت ومنذ زمن، لكن الصلة بين المجالين مثيرة، فلقد كان التدين هو الذي دفع إلى الاهتمام بالفكر والمعرفة وذلك بالتالي أثبت أن له قيمة عسكرية. ولقد كان قدوة موزيل الأولى في الكنيسة البطريرك كوهن أولوموش، المشهور وهو مثل موزيل نفسه ينتمي إلى خلفية مورافية ريفية ساذجة، لكنه كان يهودياً اعتنق المسيحية ورفض أن يستسلم

---

(1) The Man without Qualities.

لموجة العداء للسامية بأن يغير اسمه. ولا شك أن القصة الكنسية التي كانت واسعة الانتشار، التي تقول بأن فرانس جوزيف عندما وقّع إعلان أو قرار تسمية كوهن بطريركاً، سأل وبقلق: (هل عُمِّد على الأقل؟) ولقد أجبر كوهن لاحقاً على الاستقالة من طرف البابا. أما موزيل فقد اتّهم بالابتداع في عقيدته.

إن ابن الفلاح الذي أصبح رجل دين كانت تشغله قضية لاهوتية هي: الوحدانية. ولقد بقي هذا الاهتمام موضوعاً مسيطراً عليه طوال حياته. ولما أقام بين العرب، اختار أن يسمي نفسه موسى، ويسمي منزله في الأراضي التشيكية فيلا موسى. ربما أكّد له إيمانه صدق الوحدانية، لكن هذا لم يمنع حب استطلاعه وتنظيره الاجتماعي عن السؤال عن أصولها الاجتماعية. ولقد قاده علم اللاهوت إلى العهد القديم، والاهتمام بمجتمع العهد القديم قاده إلى تعلم العبرية ومنها إلى تعلم العربية، وأن يهتم بكل من السياق الجغرافي لأحداث العهد القديم والمجتمعات التي سكنت المنطقة في عصر موزيل نفسه. لم يكن كل هذا مجرد حب استطلاع: إذ أصبح موزيل على قناعة أن الصحراء تقدم الدليل على أصل الوحدانية بل وحتى على صيانتها. لم يتحوّل الرعاة الرحل إلى الوحدانية، وإنما كانت روحهم وأسلوب حياتهم هي التي أنجبتها.

ولقد استكشف كدارس للعهد القديم تضاريس الكتاب المقدس. وهكذا أصبح، على سبيل المثال، على قناعة أن جبل سيناء الحقيقي يقع في مكان ما شرق العقبة، وأنه عبارة عن تل بركاني، وأنه لا يقرب أو يرتبط بأي صلة مع الجبل الذي يطلق عليه هذا الاسم الآن. ويظهر أن هذا منطقي نوعاً ما: فأصحاب موسى الذين هربوا من مصر من غير المعقول أن يصعدوا جبلاً جافاً ومرتفعاً يقع في طريق العودة إلى مصر، والموقع الذي يقع غرب خليج العقبة يظهر كما لو أنه الموقع الأكثر معقولية. وفي نفس الوقت الذي كان مالينوفسكي فيه مستغرقاً في أفكار أرنست ماخ الفلسفية، التي ساعدته لاحقاً في تحويل الأنثروبولوجيا من حقل معرفي يقوم على حدث ـ تاريخي - جيني

(وراثي) إلى حقل معرفي آني ـ اجتماعي، كان ألواس موزيل وبشكل مشابه يمر بتحول من اهتمام بصحراء الجزيرة العربية بوصفها المكان الذي جرت فيه أحداث العهد القديم، إلى اهتمام بسكانها الحاليين: وظلت في مركز اهتمامه جذور الوحدانية في التجربة الاجتماعية بدلاً من الوحي. لقد كانت نفس الحركة الفكرية: الدور الاجتماعي وليس الأصل التاريخي هو الذي يقدم الشرح، ولكن ألواس موزيل مارس فقط هذه الرؤية، دون تحويلها إلى نظرية. لقد كان يتهم بالفعل بإنتاج وصف ذي نزعة طبيعية للمعجزات الواردة في الكتاب المقدس. وقد درس ألواس موزيل، مثل مالينوفسكي أرنست ماخ لتحضير رسالته للدكتوراه: يا له من عالم صغير!

إن الخبرة المكتسبة أثناء محاولة فهم كل من العهد القديم والمجتمع البدوي ـ وعلى افتراض تشابه الموضوعين ـ قد أدّت إلى نتائج دنيوية. فلقد كان الأمير سيكستوس أمير بوربون ـ بارما (الذي كانت أخته زيتا زوجة ولي العهد وبعد 1916 أصبحت آخر إمبراطورة نمساوية) متشوقاً للقيام برحلة مغامرات إلى الشرق الأوسط؛ وإن كانت نسبة الرومانسية إلى تحقيق تأثير سياسي مسألة مفتوحة للتأمل والتخمين. وكان الأمير اسمياً، وإن كان باسم مستعار، رئيس البعثة. لكن البعثة أو الحملة كانت بحاجة إلى مرشد وقائد/ عالم محل ثقة، ومن كان أكثر مناسبة من الرجل الذي أصبح مشهوراً في تلك الفترة كمستكشف وعالم؟ ولقد حاول البريطانيون أن يجندوه لصالحهم أكثر من ثلاث مرات. ولو أنه وافق على العروض البريطانية، لربما أصبح فعلاً، ليس المقابل النمساوي للورانس، وإنما لورانس نفسه. وبحلول عام 1906 أصبح موزيل، وبكفاءة، مستكشفاً وراسم خرائط لجزيرة العرب يطلب منه وزير الخارجية البريطاني، السير إدوارد غراي، أن يرسم الحدود بين مصر الواقعة تحت الاحتلال البريطاني وفلسطين العثمانية. ولقد استجاب موزيل لذلك الطلب، وباستجابته تلك تسبب في إلحاق بعض الأضرار لاحقاً في هذا القرن: فلقد بنى الإسرائيليون فندقاً في الجانب الغربي من إيلات (وهي منطقة سياحية لم تكن بالتأكيد موجودةً في زمن موزيل). وادعى المصريون أنها تقع داخل حدودهم، وأثبتت خريطة موزيل

صدق موقفهم[1]. فقبل موزيل، لم تكن هناك بطبيعة الحال حدود واضحة.

لكنه لم يجند مع البريطانيين في الحرب، وبدلاً من ذلك، وبسبب صلاته القائمة آنذاك مع البلاط الهابسبورغي، أصبح مبعوثاً سامياً في البلاط. ومع الوقت كانت هناك همسات حول تأثير رجل الدين النمساوي ذاك. وبالفعل كان هناك، في ذلك الوقت، مطرانان كاثوليكيان، مرتبطان أحدهما بالآخر ولهما نفس الموقع: موزيل وصديقه وزميله العالم باتر شميدت، رئيس شعبة الأنثروبولوجيا النمساوية، والذي شغل بالوحدانية أيضاً والمعروف بسبب أفكاره أو آرائه المتعلقة بالوحدانية بوصفها الدين الأصلي للبشرية، وأنها فقدت أو تلوثت بسبب نوع من التطور التحللي للدين. ولقد جمع هذه الآراء مع نوع من نظرية تقوم على القول بانتشار الوحدانية من مركز بابلي. ولقد كان الأب شميدت بطبيعة الحال سعيداً بدراسات ألواس موزيل الإثنوغرافية والتي اعتقد على ما يظهر أنها تؤكد آراءه العامة.

ولاحقاً حينما كانت هناك تلميحات قاسية/مريرة عن راسبوتين الهابسبورغ، لم يكن من الواضح تماماً من كان المقصود موزيل أم شميدت، وربما قصدا معاً، لأنهما كانا يعملان بانسجام معاً. وهناك شيء محير عن ألواس موزيل بأن يوصف بذلك: فرجل الدين هذا الناضج والعامل الدؤوب والمتطهر والمنجذب بقوة للطهورية وأشكال الإيمان التي لا تعتمد على الوسطاء، أبعد ما يكون عن رجل الله المتوحش والمشوش الفوضوي من نوع ما كان موجوداً في البلاط القيصري. لقد قدم راسبوتين إسهاماً مهماً في تدمير إمبراطورية آل رومانوف، بينما عمل موزيل الكثير من أجل حماية إمبراطورية الهابسبورغ. وبتأسيسه شخصياً «سلاماً نمساوياً» في الصحراء بين فلسطين وسوريا والعراق، حمى أجنحة الفيالق لتركية المضادة للبريطانيين القادمة من البصرة ومصر. ولقد كانت السياسة القبلية في تلك الفترة في غاية التعقيد،

(1) هنا يظهر الجانب الذي ينتمي إليه ويتعصب معه غيلنر Gellner، فهو يرى كما هو واضح من النص أن حق إسرائيل ثابت وحق المصريين مجرد ادعاء وغلطة تاريخية ارتكبها موزيل!

وإن أصبحنا على دراية بقدر كبير منها بسبب نشاط علماء وباحثين من أمثال جون كيلي ومضاوي الرشيد وجوزيف كستنر. بل إن موزيل فكر في غزو بدوي لمصر عبر صحراء سيناء، وهذا الغزو كان يمكن أن يكون نوعاً من صورة مطابقة لهجوم لورانس لاحقاً على دمشق. ولقد كانت إنجازاته رغماً عن الأتراك، وليس بمساعدتهم: فلقد كرهه ولم يثق به أنور باشا وسعى إلى تعطيل جهوده. ومن وجهة نظره، ربما كان على حق: فلا يظهر أن موزيل كان حريصاً لا على الأتراك أو على البروسيين، إذ كان يتصور نوعاً من شرق أوسط نمساوي ـ عربي. وكما هو واضح من توثيق كتاب باور، فهو لم يمانع في أن يكذب على الألمان في تقاريره، حتى يضللهم فيما يتعلق بالحالة في الجزيرة العربية. وهذه الازدواجية كانت متبادلة. ففي الوقت نفسه، يظهر، كما يذكر موزيل في كتابه باللغة التشيكية «مع شمر» (1931)[1]، طلب أنور باشا، من موزيل، أن يقوم بالتفاوض من أجل السلم بين آل الرشيد في حائل والسعوديين، ولقد قام بتوجيه آل الرشيد بالاستمرار في محاربة السعوديين بوصفهم حلفاء للبريطانيين وبوصفهم خونة.

ولقد كان موزيل قريباً من الأحداث الواقعة في الحرب المعقدة بين أشباه ـ الدول القبلية المختلفة، وبالذات الحرب القائمة بين شمر وآل سعود. ويقدم وصفاً تفصيلياً عن وفاة عميل بريطاني ارتبط بالسعوديين، اعتماداً على تقرير رفع إليه مباشرة من الأسود (كما وصفه) إبراهيم الندلي:

«لقد أخذت هذا المسدس من رجل إنجليزي عند الظهراب (Adzhrab). له قبعة بيضاء كبيرة وأطلق النار من بندقية. لقد أطلق سبع طلقات لكن أي منها لم توقع خسائر أو أضراراً.. لقد سقطت في الرمال دون أن تنفجر.. ولقد رمينا أنفسنا على استحكامات دفاع البندقية وتمكنّا من طردها: ولم يهرب الإنجليزي وإنما بقي والبندقية إلى اللحظة الأخيرة. وعندما وجد نفسه وقد ترك وحيداً نظر إلى حصانه، لكن حصانه أخذه المدافعون معهم عند هروبهم. لذلك بدأ في الجري على رجليه وكان يغطس في الرمال. فطاردته

(1) Mezi Sa mary.

من على ظهر مهرتي.. لكن فجأة وجهت إلي طلقة، فسقط مهري (فرسي) وسقطت معها. وتبعت الإنجليزي على القدمين. لقد كنت متعوداً على الرمال ولم يكن هو متعوداً عليها وكنت حافي القدمين وكان هو يرتدي حذاء طويلاً يتعدى الكاحل. وحالاً تمكنت من القبض عليه. توقف والتفت ورفع يديه إلى رأسه، مبتسماً، فأطلقت عليه النار وضربته على جانبه فسقط على ركبتيه، ورفع يديه مرة أخرى... فسللت سيفي وقطعت رأسه. لقد كان عمره يقرب من أربعين عاماً ولقد أرسل سعود بن سبحان ملابسه وقبعته إلى المدينة المنورة».

والعجيب في الأمر أن موزيل يكرر القصة المحزنة دون تعليق.

ولم يسمّ موزيل الرجل الذي تشبث ببندقيته، وهجره رفاقه (بعد أن سرقوا حصانه)، وقتل وهو يبتسم من قبل من أسره وهو يرتدي قبعته البيضاء. لكن من الواضح أن هذا الشخص كان الكابتن شكسبير، العميل الذي ارتبط بالسعوديين في ذلك الوقت. ويظهر أن هذه الحادثة قد وقعت يوم 22 يناير 1915، ولقد كتب عنها موزيل تقريراً مباشراً أول مرة إلى فيينا في رسالة إلى البارون بوريان، وزير الخارجية الجديد. والتقرير أرسل في 27 فبراير 1915. وما يظهر أنه تقرير عن نفس الحادثة قد أرسل أيضاً يوم 28 يونيه للسفير الألماني في اسطنبول، والتقرير الآن موجود في الأرشيف الألماني في بون الذي يخص الحرب العالمية الأولى. وفي هذا التقرير كان موزيل مهتماً بالتقليل من شأن أهمية هذه المعركة الصغيرة: لم يكن هناك انتصار لآل الرشيد على السعوديين، وإنما انتصار لحفنة من شمر كانت قد انحازت للطرف الثاني ولم يكن الإنجليز طرفاً في ذلك، والإنجليزي الذي استخدم البندقية سيء الحظ، بحسب ما كتب «ربما كان هولندياً من سكان باتافيا (جاكارتا في أندونيسيا)، وهو مجرد مرتزق من المرتزقة كان يخدم فيصل بن الرشيد». ويقول بشكل واضح في هذا التقرير، أنه كان حاضراً أثناء المعركة في الظهراب، الموقع الذي وصف سابقاً لوفاة الضابط الإنجليزي. ويشير الإنجليز إلى هذه المواجهة بمعركة الجراب Jarrab. ولسبب ما، كان مهماً

لموزيل أن لا يشجع الألمان على التفكير بتورط الإنجليز وأن السعوديين قد هزموا. ولقد أعاد باور نشر التقريرين، لكن بدون التعليق على حقيقة أن هذه التقارير تشير إلى نفس الحادثة أو ملاحظة وجود تناقض مقصود بينهما، أو مناقشة الدوافع الممكنة خلف ذلك.

ونشاط موزيل في الصحراء، رغم أهميته ودراميته، إلا أنه لم يشكل محاولته الأبرز له لتغيير مسار تاريخ القرن العشرين وحماية الإمبراطورية. والواقعة أو الحادثة التي تسجل أعلى نقطة لتأثيره، والتي بطبيعة الحال تشكل الاهتمام الأكبر بالنسبة للنمساويين، هي المحاولة السرية من طرف الإمبراطورية النمساوية وأسرتها الحاكمة أن تحمي نفسها عن طريق عقد سلم منفصل أو منفرد. فشقيق الإمبراطورة، الذي كان موزيل دليله في الصحراء، كان أيضاً من البوربون (ولقد كان واعياً بشكل قوي، كما ذكر في رسالة إلى موزيل، أن في أسلافه هناك ما لا يقل عن ستة وخمسين حاكماً مستقلاً ـ وإن كان الواحد منا ربما لم يفكر بإمكانية وجود تيجان وفترات حكم كافية لكل هذا المعدل الكبير، لكن ربما الإمارات الصغيرة المستقلة في إيطاليا قد تجعل هذا ممكناً)، ولقد كانت له مكانة رفيعة عبر اتصالاته، كافية لأن يبعث إشارات للحلفاء حول إمكانية عقد اتفاق سلام منفرد معهم، قد يحمي الأسرة الحاكمة. لقد كانت عملية في غاية الحساسية والدقة لأسباب واضحة: لقد كانت الفكرة الأساسية هي حماية العرش الدانوبي من التفكك، عن طريق خيانة الحلفاء الألمان والأتراك. وفي عبارات صارخة، كان الاقتراح للحلفاء كالتالي: أن تدعوا إمبراطورية هابسبورغ تستمر في حكم وادي الدانوب، وأن يبقى للفرنسيين إقليم الإلزاس ـ واللورين، وبإمكان الروس أن يأخذوا اسطنبول. وفي رسالة ربما تشكل دليلاً مساعداً على موافقة موزيل على ذلك، ملاحظته أن ضياع اسطنبول سوف لن تكون له آثار مدمرة على الترك أكثر من خسارتهم للأماكن المقدسة في الحجاز.

لكن بوانكاريه آثر أن لا تبقي هذه الإشارة سرية: فما أن خرجت أو وصلت، حتى تمّ التنكر بطبيعة الحال لهذه المبادرة. ولم يكن الأمر فقط أن

الخيانة لا تنجح قط، لأنها لو نجحت فإن أحداً لن يتجاسر ويسميها بذلك ـ والحالة كذلك لو أنها فشلت فإن أحداً لن يعترف بأنه حاول ذلك. ولما كان الأمر على هذه الشاكلة، فإن ما حدث فعلاً، موضع اختلاف وتخمين بين المؤرخين: فلقد عاشت الإمبراطورة زيتا أخت صديق موزيل، ورفيق سفره، الأمير سيكتس، لفترة طويلة مكنتها من أن تكون لها فرص عديدة للتعليق على هذه المكائد، لكنها ناقضت نفسها بشكل كبير، كما يلاحظ باور، حتى أصبحت شهادتها لا قيمة لها، ودفعت للشك ـ إلى يومنا هذا ـ أن هناك محاولةً ما لتشويه الحقيقة.

ويظهر من ناحية أخرى، أن شهادة موزيل واضحة وبسيطة: كان من الواضح بحلول عام 1917 سواء للإمبراطور الجديد كارل أو لموزيل نفسه، أن الحرب كانت خاسرة وأن شيئاً من هذا تجب محاولته. ولقد حرر موزيل بعض الرسائل الحساسة المتعلقة بهذه المسألة. ولقد كان رجلا الدين في البلاط المنظرين الرائدين فيما يخص الوحدانية والبحث الميداني، وقد دفعهما هذا الاهتمام ليس فقط إلى تقديم عون حاسم على الأرض على أجنحة أو جوانب الجبهات العراقية والفلسطينية، وإنما دفعهم أيضاً لممارسة دبلوماسية الحرب السرية.

إن هذا الخليط من البحث العلمي الراقي والمجتمع الراقي والسياسة الرفيعة المستوى، وجميعها في خدمة حماية الثقافة والسياسة النمساوية ـ الهابسبورغية، هي ما جعلت حياة موزيل تظهر كما لو أنها خارجة مباشرة من ثنايا رواية ابن عمه روبرت. فالرجلان وإن عرف أحدهما الآخر وتراسلا، إلا أنه من الصعب أن لا نشك أن الاحتفالات والمكائد التي نجد لها وصفاً في رواية «الرجل الذي بلا سمات» كانت بالفعل قد استلهمت من جمعية الواس الاستشراقية، التي تأسست من أجل الترويج للتأثير النمساوي، ومن أجل التجارة والثقافة في الشرق: ولقد شملت اللجنة المؤسسة كل رجالات فيينا من أمثال: ولي العهد وعمدة فيينا والبارون فون شكودا صاحب مصانع شكودا المشهور ومن كانوا على شاكلتهم. ونجد هنا كل العناصر المصاحبة للحملة

في الرواية.

لقد فشل موزيل في كل مخططاته الكبرى: لم يتم التنظيم لعقد سلم منفصل كان يمكن أن يحمي الإمبراطورية الهابسبورغية، وفي الوقت الذي تمكن فيه لورانس وأعرابه في النهاية من الوصول إلى دمشق، فإن موزيل لم يصل قط لقناة السويس. حقيقةً أن التاريخ قاس على من يخسرون إنما يشكل ذلك جزءًا فقط من تفسير عدم شهرة موزيل، ففي الوقت الذي حصل فيه لورانس على دعاية وشهرة حقيقية، رغم أنه كان يتظاهر بأنه يهرب منها (وهو ادعاء لا ينافسه فيه سوى زميل موزيل النمساوي، فتغنشتاين)، نجد أن موزيل في أواخر حياته تجنب حقيقةَ الشهرة، واعتزلها مفضلاً البحث العلمي والفكر. ورغم أن خرائطه ودراسته الإثنوغرافية عن الروالة صدرت بالإنجليزية، إلا أن وصف مغامراته نشر فقط باللغة التشيكية، ولهذا بقي مجهولاً من القراء في العالم. ولقد كتبت هذه المغامرات بأسلوب مباشر، ولم ينكر سياقها السياسي ـ العسكري، رغم أنه كان واضحاً وبشكل كاف، بصورة صريحة مباشرة: فقد ذكرت الرحلات بشكل واضح جلي، وقدمت بشكل تحريضي استفزازي دون أي تفسير عن لماذا كان هو هناك أصلاً. لقد كانت لكثافة أسلوب لورانس القاتلة جاذبية أدبية، أما بساطة أسلوب موزيل ـ ولقد مارس البساطة عامداً إضافةً إلى تقديره لها ـ فأدت في النهاية إلى معاملته كما لو كان مجرد كاتب مغامرات أسفار عادي بالنسبة للشباب التشيك. وفي الواقع فإنّ حياة موزيل كانت تنتمي لنهاية القرن (fin de siècle)، لكن أسلوبه لم يكن فيه غموض قاتل، ويصعب أن نجد جملة واحدة فيما كتب ليست بسيطة وواضحة.

وهكذا ورغم جهود موزيل، سواء في الصحراء أو في الدبلوماسية السرية، لم تبق الإمبراطورية الهابسبورغية، وإنما على العكس من ذلك تمزقت، ويلوم فايغل الحكومة الأولى ذات الاتجاه الإثني الشوفيني الجمهوري الضيق، التي قامت مباشرة بعد الحرب العالمية الأولى، والتي ساعدت على طرد موزيل من النمسا ومن فيينا، بإصدار قرار يسهل طرد كل

الموظفين من «غير النمساويين الألمان» من الخدمة الحكومية. لم تكن هناك نوايا في تطبيق القرار على موزيل، لكن ليس من المدهش إذا ما أخذنا في اعتبارنا إنجازاته، أن يرفض موزيل أن يقوم بتعبئة أي أوراق يطلب فيها الإعفاء أو أن يرى مكانته وقد قلّل من شأنها. ويتهم فايغل هذا القرار، بوصفه قراراً يتوقع بل حتى يتعدى قوانين نورمبرغ الهتلرية، في تحمسها في تحديد فرص التوظيف في النمسا الجديدة القاصرة على النمساويين الألمان. ولقد تمنى العلماء في فيينا أن يبقى، بينما أمل العلماء في براغ أن يعود إليهم. وبغض النظر عن عوامل الجذب والطرد حول عودته، فإن براغ هي التي انتصرت في النهاية. لكن مع ذلك، سمع اعتراض في البرلمان التشيكو سلوفاكي الجديد عام 1919، ضد تعيين الرجل الذي قام بخدمة الجانب الآخر وبتميز. لكن كان لموزيل أنصار أقوياء، على رأسهم الرئيس توماس مازريك T. Mazaryk نفسه.

وهناك مفارقة عظيمة في ذلك: ففي الوقت نفسه الذي كان فيه موزيل يعمل على حماية أسرة الهابسبورغ الحاكمة، على مستويات أخرى مختلفة تماماً كان مازريك يقوم بأقصى جهده لتدميرها. ولقد كانت استراتيجية مازريك أن يقنع الحلفاء بأهمية المساهمة التشيكية في الحرب، وذلك حتى يضمن لها الاستقلال كمكافأة، ولو أن موزيل فقط كان قد استجاب إيجابياً للعرض البريطاني وكان فعالاً في صفهم كما كان فعالاً في الجانب النمساوي، عندها كان مازريك، دون شك، سيشيد بإنجازاته. ولكن لما كان الأمر على ما هو عليه، فإنه كان من المفروض التقليل من أهمية إنجازاته، وهذا، بالإضافة إلى بساطة أسلوبه الأدبي، يفسر لماذا لم يشتهر موزيل. ولكن ورغم انخراطه في الجانب الخطأ، فإن وزير الخارجية لتشيكي فكر في اصطحابه معه إلى مفاوضات فرساي، لكنه تخلى عن ذلك في ضوء اعتبار أن البريطانيين قد يعتقلونه؛ وإن كان ذلك غير منطقي أو مقبول. فلم يكن موزيل مذنباً بجرائم حرب، وهل كانت للبريطانيين القوة أو النية في اعتقال أعضاء الوفود الحليفة إلى فرساي؟

وكان مازريك، في هذه المناسبة وسواها، كريماً وفعل أقصى ما بإمكانه لمساعدة موزيل بعد الحرب: إذ بالإضافة إلى المساعدة في تأمين كرسي الأستاذية للغة العربية بجامعة تشارلز، فإنه قدم موزيل أيضاً لتشارلز روبرت كرين، الراعي الأمريكي لهذه المنحة التعليمية (وبالمناسبة فإن أسرة السيد كرين قدمت لمازريك زوجة ابنه الأمريكية، فهم أصهاره)، ولقد أدى هذا إلى النشر الأمريكي لواحد من أهم كتب موزيل، وهو الكتاب الذي كان سبباً في جعله معروفاً بين الأنثروبولوجيين الغربيين. والكتاب مهدى لمازريك، ويعبر فيه موزيل عن تقديره واحترامه لهذا التشجيع. لقد طبع الكتاب في براغ، وصدر تتصدره صورة لموزيل في لباس بدوي، ووصف صاحب الصورة بأنه شيخ من الروالة اسمه موسى. ويعلق جورج سارتون، محرر مجلة Isis وهو يقدم مراجعة للكتاب، بأن هذا الشيخ موسى الكثير العلم لا بد وأنه قد ساعد موزيل في بحوثه واستطلاعاته. ولقد ساعد الشيخ بالفعل، فقد كان موسى هو موزيل نفسه.

كان موزيل ومازريك على اختلاف كلي فيما يتعلق بجهود كل واحد منهما وقت الحرب، ولكن ورغم كل ذلك فإن ما يجمعهما كان أكبر مما يفرقهما، ومن المعقول جداً أن يتصور أنهما كانا يكنان نوعاً من التفهم القوي إزاء بعضهما. فكلاهما كان فلاحاً مورافياً من حيث الخلفية، وترعرع كلاهما من هذه الخلفية ليصبح أستاذاً جامعياً. وكلاهما انجذب في البداية نحو فيينا. وكلاهما كان صلباً وشجاعاً، فهما كانا من الهانكس، من سكان منطقة سهل الهان في جنوب مورافيا، وعاش كلاهما بحسب الشهرة الهانكية في العناد والعمل الدؤوب. وكما يقول التعبير الشعبي يقف الهانك على أقدامهم ثابتين (Hanaci drzte se) وهي مقولة صادقة حتى على ما عرف عن جيش K.und.K. ومن المقبول الاعتقاد بأن المنطق الذي قاد كل واحد منهما للمسار الذي اختاره في الحرب كان واحداً: فكل واحد منهما كان تطهرياً، ويملك إحساساً قوياً في العلاقة بين الوحدانية والأخلاق الصادقة. وقد جرب كل واحد منهما جذب قويّ نحو دين مباشر ليس فيه وسطاء، حيث يفرض الإله الالتزام الأخلاقي على الفرد بدون مساعدة الطقوس أو الشعائر أو

الوسطاء (الشفعاء). ولقد قاد هذا الموقف مازريك إلى مغادرة أو ترك الكنيسة الكاثوليكية، وفي النهاية إلى معارضة الإمبراطورية التي ارتبطت بها (إضافة إلى حقيقة أنه آنذاك كان الارتباط أقل قوة)، وأن ينظر وبشكل مثالي إلى الهسيين Hussites، الذين وبدون إلغاء طبقة رجال الدين أو الطقوس، أصروا على الأقل على المساواة بين المؤمنين سواء أكانوا من عامة الجمهور أم من رجال الدين - في الشعائر الدينية. وهذا ما جعلهم يعرفون بالأصوليين. وقاد كل هذا مازريك إلى تبني فلسفة للتاريخ ربطت سلطوية الكنيسة بسلطة الإمبراطورية، ووجد معنى التاريخ في تجاوز كليهما، وهو ما أحب أن يراه كنوع من إحياء التطلع الهسويتي. وقد ارتدّ مازريك ضد الهابسبورغ متأخراً في حياته، بعد تردد وفي ظروف استثنائية جداً: وهناك أسباب جيدة للاعتقاد أن فلسفة التاريخ العامة التي تبنّاها - أي التاريخ بوصفه تقدماً من الدول والكنائس التسلطية إلى الدول والكنائس الليبرالية الديمقراطية - إنما كان جزءًا من عملية ترشيد للقرار السياسي، تم التوصل إليها بتكافؤ الأضداد؛ وهو قرار لم يكن موضع قبول معظم أبناء وطنه آنذاك.

ولقد كانت لموزيل وبشكل واضح المشاعر نفسها عن الدين، إلا أنها قادته، لاهوتياً وسياسياً في اتجاه مخالف تماماً. فلقد جعل ألواس البدو وليس الهوسيت المثال النموذجي. إذ ظنّ أنه وجد فيهم تلك العلاقة المباشرة والنزعة الأخلاقية، بدلاً من النزعة الطقوسية التي يثمنها البروتستانت. وكانت وجهة النظر القومية أو المازريكية للتشيك هي في قمع البروتستانت، وقمع المارانو أنصار الإصلاح: لقد دفعت الأمة، بحسب تعبير فريدريك شيلر، إلى الصلاة الجماعية بالقوة. وإذا كان هذا التفسير ينطبق على موزيل، فإنه إذن قد وجد طريقة مبتكرة في التسامي على مشاعر إخوته الموارفيين: كعالم كاثوليكي، درس وأحب البدو. والأسباب التي دفعته إلى مدح البدو لا يمكن أن تتجاوز المعضلات الدينية التي كانت، قد قسمت أوروبا:

«الشعائر الدينية مختلفة بين البدو وسكان الحضر، فليس عند البدو أماكن مقدسة أو صور دينية أو رجال دين بل ولا حتى طقوس. وهم

يشبهون، في دينهم وبشكل قوي آباء الكنيسة الأولى. ولقد سألت أخي نوري الشعلان، أمير الروالة، في محادثة أخوية عن: كيف لا يوجد عندكم أماكن مخصصة لعبادة الله؟! فأجاب: يا موسى! لا يمكن أن تكون لنا مثل هذه الأماكن... إذ قد تمر خمس سنوات أو أكثر قبل أن نعود فنخيم في نفس المكان.. وأليس الله موجوداً في كل مكان؟ نحن نصلي له في أماكن أجنبية ونعبده بدون أن يكون ذلك في أماكن مقدسة أو معبد ما.

فسألته: ألا توجد لديكم صورة أو شيء يمكن أن يمثل الإله؟

فأجاب: «لا يوجد لدينا شيءٌ من هذا البتة. وكما ذكرت أنت لي الإله هو روح، فكيف بالله عليك يمكن لأحد أن يمثل الروح؟

فسألته: ألا يوجد وسطاء بينكم وبين الإله؟

فأجاب: الإله أبي وأنا ابنه، فهل هناك حاجة لوسيط بين الأب وابنه؟»

إن هذا الشيخ البدوي، إن صح أن ما ذكر سرد دقيق لمشاعره، سيكون بالضرورة عضواً مثالياً في معشر الأخوة المورافي. ولقد ورد هذا الوصف لمحادثة جرت بين موزيل وراعيه الأساسي وأخيه الشيخ نوري الشعلان، أمير الروالة في عمل أنجزه موزيل بين أعماله المتأخرة بعنوان «من عالم الإسلام»[1] ـ وهو الكتاب الذي كان يعمل عليه عندما توفي، والذي لم ينشر أو يترجم قط. وقد نشرت شذرات، من نص المحادثة التي أشرنا إليها كجزء من كتاب تعريفي (Catalogue) بالتشيكية بمناسبة الاحتفال بمرور مائة عام على ولادة موزيل عام 1968 في مورافيا. والمشاعر التي تظهر كما لو أنها مشاعر بروتستانتية، والمعارضة للشفعاء أو الوسطاء، والمعارضة للطقوسية والرسومات والأيقونات الدينية واضحة جلية. ويظهر أن البدو الرحل، سواء في عهود الكتاب المقدس أو في زمن الآباء الأوائل المعاصرين، هم من ساروا على الطريق الصحيح للدين. ومن المثير أن نتأمل أنه كان هناك ثلاثة

(1) Ze Suetz Islam.

أشخاص من المورافيين الجنوبيين، أثناء وبعد نهاية القرن الماضي، تأملوا وفكروا في موضوع الوحدانية والأخلاق، وهم بحسب ترتيب أعمارهم: توماس وسيغموند وألواس. ولقد قاد توماس تأمله إلى تبني نظرية في التاريخ تفترض تحولاً علمانياً من الدول والكنائس التسلطية إلى الدول والكنائس الليبرالية، ودفعه تبنيه لهذه النظرية إلى ترك الكنيسة وتطوير فرقة الهسوتيين المثالية. أما سيغموند فرويد فإنه ظنّ أنه وجد أصول الوحدانية في مكائد البلاط المصري وفي النزعة التطهرية، وذلك في تقبل المضطهدين النزعة الوحدانية ورفض البلاط لها. بينما بقي ألواس موزيل على مثاليته للبدو الذين حولهم إلى نوع من البروتستانت الأنقياء المخلصين.

يدعي فايغل أن موزيل كان معادياً للطموحات السياسية للصهيونية، ليس في الواقع انطلاقاً من عداءٍ للسامية، وإنما انطلاقاً من اهتمام بـ تبعات هذه الأهداف وما يترتب عليها على السكان المحليين. ويقدم باور أدلةً على ذلك، ويظهر أن الحالة أكثر تعقيداً مما يبدو. ولقد كتب ماكس برود M. Brod لموزيل عن هذا الأمر أثناء ما كان يقوم به مازريك من تحريض، لكن لسوء الحظ لم يكتب لهذا الجواب ـ على ما يظهر ـ البقاء، رغم أننا نملك نص مقالة لموزيل صدرت في جريدة «صحافة براغ» (Prager Presse) الصادرة في 24 سبتمبر 1921، بمناسبة انعقاد المؤتمر الصهيوني في كارلسباد قبيل شهر من تاريخه. وهو يؤكد في مقالته تلك، أن المؤتمر يعد «ساعة عظيمة» للشعب اليهودي، وأنها تهمه بوصفه مستشرقاً وإنساناً، وأنه متعاطف مع تطلعات الروح اليهودية منذ 1895. صحيح أنه واضح في تناوله للمشاكل: فهو يحذر اليهود أنه لا يوجد سوى أعداء لهم في فلسطين (سواء كانوا من المسلمين أو المسيحيين وسواء كانوا من العرب أو الإنجليز أو الفرنسيين). ولقد طالب وبشكل متكرر أن على الصهاينة أن يتحدوا إذا ما أرادوا أن يحققوا في النهاية «حياة قومية حرة وكاملة في وطنهم الأم» (Heimat).

أما النصيحة التي يقدمها للصهاينة في مقال آخر (في صحيفة أوروبا الجديدة The New Europe الصادرة في 3 يونيه 1920) فقد كانت مثيرة. فهو

ينصح الصهاينة أن لا يفكروا في تأسيس جامعات، وإنما ينبغي عليهم أن يعملوا أولاً على تأسيس مدارس أساسية. وهنا يتكلم التشيكي والحق معه: إذ كان السائد أن الاستراتيجية الصحيحة للإحياء القومي تتمثل في التركيز على التعليم الابتدائي الذي هو أساس كل شيء آخر. وهنا بإمكاننا أن نتخيل موزيل يردّد الشعار المازوريكي ـ اشتغلوا على التفاصيل وعلى الأساس ببطء وبشكل تفصيلي وبصبر.

وهناك نصيحة أخرى قدمها موزيل المستشرق وليس التشيكي: فهو لا يرى أن عملية إحياء اللغة العبرية فكرة جيدة. ويرى أن الأفضل تكرار تجربة ما بعد السبي البابلي. فمن عادوا من ذلك الأسر استخدموا العبرية للأمور الدينية والآرامية للحياة اليومية. والعربية ليست بأبعد من الآرامية بالنسبة للعبرية، ولهذا لماذا لا تحترم سابقة ما بعد السبْي، وأن نكسب بذلك ميزة الاتصال السهل مع الجيران؟ ولا يرى موزيل أنه من المحتمل أن ينخرط المستعمرون الأوروبيون في العمل الزراعي في فلسطين: فالمكان حار جداً. وينصح بدلاً من ذلك بقيام دراسة دقيقة للمجتمعات اليهودية الزراعية المحلية التي بقيت منسية ولزمن طويل في قرى العراق، انطلاقاً من فكرة استخدام النتائج لتعليم المهاجرين. «فقوة الأمة هي في فلاحيها». ويضيف أن ذلك سيساعد أيضاً تداخل المستعمرين مع اليهود السفارديين (الشرقيين) من الأهالي وبذلك يعمق التفاهم بين التقدم والأرثوذكسية.

ولم يُثر الجانب العاطفي من حياة موزيل، على الأقل إلى الآن، أو يبرز مزيد من التساؤل كما كان الحال في حياة لورانس. ويذكر **باور** شائعة قوية تتردد بين المستشرقين أن موزيل تزوج سراً بامرأة بدوية، لكنه يرى أن هذه الشائعة ربما عادت إلى حادثة ذكرها موزيل نفسه، وهي أن شيخاً ما قدم له ابنته ليتزوج منها وأن يأخذ معها ما ورثته، وذلك لأن الله لم يرزقه بابن ذكر. وهذه قصة غريبة، كذلك غريب أن يورد موزيل هذه القصة دون تعليق، ذلك لأن العرف يجعل من الصعب على أب أن يتجاهل أهمية نَسَب ودين من يمكن أن يتزوج ابنته، أو يحصل على ثروته. وفي ظل الظروف العادية، ربما

كان من الصعب على أي شيخ أن يقوم بذلك دون أن يكون موضوع محاسبة من جماعته. بل إن موزيل نفسه يوضح وبشكل مؤكد وواضح هذه المسألة من العُرف العربي في كتابه (الذي نشره بالإنجليزية) عن الروالة.

وفي أواخر عمره، يظهر أن أقوى علاقة لموزيل كانت مع سكرتيرته الآنسة آنا بلخوفا، والتي كانت مخلصة جداً لعمله. وكما تذكر هي نفسها، ولكن دون إشارة فكاهية منها، أنه قد أبدى لها ملاحظاً «أعرف كيف أعمل قبل أن تأتي إلي، لكنك كنت أنت من علمني كيف أستغرق أكثر في عملي». وتذكر ملاحظة في غاية الأهمية: وهي أنها لاحظت في سنواته الأخيرة (توفي عام 1944)، أنه رغم اهتمامه بالسياسة في العالم إلا أنه لم «يكن يتوقع التطورات التي آلت إليها الأمور». هل كانت هذه إشارة حذرة عاقلة عن خط سياسي لم يعد مقبولاً عندما كتبت تلك السطور؟ وربما كان هناك ما هو أكثر يمكن أن نجده هنا. وقد نضيف هنا، أنه بالرغم من أن موزيل كان طهورياً في معظم جوانب حياته ـ وبخ أحد تلاميذه على استمتاعه بالاستحمام مرةً في الأسبوع ـ فهو يحب أن يشرب النبيذ بما في ذلك الشمبانيا حتى في الصحراء، وكان على ما يظهر خبيراً في ذلك.

وهكذا فإن بإمكاننا القول إن موزيل يشكل حالة معقدة متناقضة وصعبة لمن يلعنون كافة أو كل الملاحظين الغربيين للشرق، على أساس أنهم إنما كانوا مدفوعين بحاجة سوء التقديم أو الرغبة في السيطرة. ففي أي جانب كان في هذا الصراع المانوي/ الأزلي؟ فهو كفلاح تشيكي ـ مورافي لم يكن من عرق إمبريالي. فهل كان مستعمراً أم مستعمراً؟ لقد خدم إمبراطورية كانت أيضاً حليفة لإمبراطورية آسيوية، ولم تكن عدوتها، ولقد حاولت الإمبراطوريتان، أن تدعم إحداهما الأخرى لكنهما فشلتا معاً. وكانت كل من هاتين الإمبراطوريتين عتيقة وغير قومية. ولم تكن الإمبراطورية الآسيوية، محل حديثنا، رحيمةً مع رعاياها الآسيويين أيضاً. ولقد كان متحمساً، حقاً، أن يدعم تأثير إمبراطورية الهابسبورغ في الشرق الأوسط، وكان يأمل أن يؤمن نوعاً من الحماية للسكان الكاثوليك المحليين. ولن يمانع في قيام دولة عربية في الجزيرة العربية تكون

صديقة «لنا» وهو في هذا كان يشبه لورانس.

لكن في النهاية، فيما يتناول الأمر الهام الذي يتعلق بأين تقع الحقيقة وأين يقع شرف اكتشافها، لم يكن أوروبياً - شوفينياً على الإطلاق، بل كان على العكس من ذلك تماماً. فبالنسبة لموزيل، كانت البصيرة الأعظم هي ما قام به الساميون وليس الإغريق:

> «لقد قاد تابوت العهد القديم إلى مجاهل الصحراء.. وكنت شغوفاً بالدخول إلى الحياة النفسية للساميين الحقيقيين، تلك العناصر التي لم تختلط بعناصر أجنبية، ولم تقع تحت سيطرة أجنبية، ولذا لم يكونوا قط تحت تأثير أي تنوير خارجي... إن معرفة النشاط النفسي للمسلمين الحقيقيين في وطنهم مفيدة جداً لي، إذ ستظهر لي أسباب لماذا كان الساميون وحدهم، من نزلت عليهم الأديان التوحيدية الثلاث في العالم. ولماذا حل الساميون معضلات، لم تخطر على بال المفكرين الإغريق العظماء؟ ولماذا كان الساميون وحدهم الذين لم يبدعوا مدارس فلسفية، هم من أغنوا العالم القديم بتبصرات، حتى بالنسبة لنا، تعد المصدر لكل حدس جديد؟ لا أستطيع الإجابة على هذه الأسئلة في غير صحراء الجزيرة العربية».

إذاً لقد اكتشف الساميون الحقيقة المهمة، سواء في العصور القديمة أو الحديثة ولقد هبطت عليهم بسبب حياتهم في الصحراء، وليس بسبب نزوة جماعةٍ ما. فهي حقيقة سرمدية، تنبع من طريقة أو أسلوب حياة وليست من مصدر ما.

ولقد تساءلت مقالة تشيكية يتيمة ما إذا كان من المعقول أن البروفسور موزيل كان مسلماً؟ وربما كان السؤال الصحيح الذي كان ينبغي طرحه - هل كان موزيل نوعاً من الموحدين الأصليين؟ ربما كان من الموحدين غير المتعصبين لفرقة دينية ما؟ لقد كان يظن أن البدو موحدون وإن كانوا مسلمين اسمياً، وذلك من خلال ما تعلمه عن دينهم الرسمي خلال الفترة التي كان

يدرسهم فيها. لكنهم كانوا قد تحولوا، بحسب زعمه، ليس عن نوع معين من الشرك، وإنما من نوع من الوحدانية الطبيعية الخالدة (الخفية). ولقد وجد صعوبة ما في إيمانهم بالجن وكان ربما سيقول - وإن لم يعبر صراحة بحسب علمي - أن فكرة الجاهلية هي إسقاط لا مبرر له من المسلمين الحضر على البدو، الذين في حالتهم الطبيعية لم يعتنقوها فقط. والحقيقة يجب أن يتم اكتشافها في النقاء والبساطة والوحدانية، وكل هذه ظهرت في البرية. ولقد قال ابن خلدون إن الصحراء تولد الفضيلة، وكان موزيل يرى أنها تدفع إلى الصدق/ الحقيقة. فالوحدة المطلقة تدفع للصفاء والطهورية وإدراك الحقائق الخالدة. فكيف يمكن لرؤية تعتمد على شكل خاص من الحياة أن تكون صادقة كونياً؟ لا يظهر أنه قد سعى لتتبع الإجابة على هذا السؤال. ربما كانت الفضيلة وحدها تجيء بالحقيقة، وأنه ينبغي علينا جميعاً أن نبحث عن الفضيلة في البساطة. في أيامه الأخيرة في مورافيا، كان أسلوب حياته بكل تأكيد شعبياً. فلقد كان يرعى وبهمة أشجار الفواكه العديدة التي كانت له (ولقد زرع أكثر من 5000 شجرة)، وكان يعمل على استخدام أمثل للأرض عندما كان منخرطاً في العمل الفكري، فهل كان عمله في الزراعة نوعاً من التعويض أو العزاء؟

لقد كان، حينما كان بين العرب. إنساناً شعبياً يعمل لمصلحة الآخرين، لكنه لم يكن كالآخرين في هذه الفئة، إذ كان يبحث عن النقاء وليس التراث/ التقاليد. ولا يمكننا أن نشك بأن هذا المورافي المتطهر كان راغباً في أن يسيء إلى سمعة أو يتسلط على أو يحتقر، أولئك الذين كان شغوفاً جداً أن يتعلم من روحهم وأسلوب حياتهم.



# نظريَّة النسّابين عن أصول المجموعات القبليّة العربيّة (*)

روبرتسون سميث

ترجمة أبوبكر باقادر

في الوقت الذي أعلن فيه محمد ﷺ عن نبوته ورسالته، أعطى أول دفعة لتلك الحركة العظيمة التي غيرت في سنوات قليلة وجه المجتمع العربي والعرب في كافة أرجاء الجزيرة العربية، والذين كانوا يشكلون مجموعات محلية عديدة مترابطة فيما بينها، ليس على أساس تنظيم سياسي محكم وإنما على أساس صِلات وحدوية تقليدية، كانوا يؤمنون أو يزعمون بأنها وحدة دم، وعن طريق قبول وممارسة التزامات ووجبات اجتماعية معينة متبادلة وكذلك بعض الحقوق، التي وحدت أفراد المجموعة فيما بينهم، في مواجهة المجموعات الأخرى وأفرادها.

كانت طريقة حياة هذه المجموعات متنوعة، فبعضهم كانوا رعاةً رحلاً وآخرون استقروا في حواضر، وفي بعض الحواضر مثل مكة والطائف كانت التجارة هي المهنة الرئيسة للسكان. ويقتضي هذا بطبيعة الحال، أن بعض المجتمعات المحلية كانت أكثر تحضراً من غيرها: فالفرق بين بدوي متوحش وتاجر غني من مكة ربما كان تقريباً كما هو الفرق بينهما الآن. وإذا ما أخذنا هذا في الاعتبار، فإننا سنجد تنوعاً واختلافاً كبيراً في القانون والعادات

---

(*) هذه المقالة ترجمة للفصل الأول من كتاب

W. Robertson Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia, 1885.

وقد حذف المترجم أكثر حواشي المؤلِّف. لأنها تشير لنشرات قديمة ومخطوطات يعسُرُ الرجوع إليها (المحرر).

الاجتماعية؛ لذلك غالباً ما أشارت أحاديث النبي ﷺ والمفسرين لتنوع واختلاف العادات، أي أن استخدام التقاليد له قوة القانون، وهو ما ولّد الجدل والاختلاف بين المكيين الذين هاجروا مع النبي ﷺ وسكان مكة القدماء. لكن في كافة أرجاء الجزيرة العربية كان شكل المجتمع على نفس الوتيرة، حيث كانت الوحدة الاجتماعية والسياسية هي المجموعة التي نتحدث عنها.

ولا ينبغي أن يُفهم ذلك على أنه يعني عدم وجود اتحاد لمجموعات عديدة في مجموعة أكبر؛ لكن مثل هذه التجمعات كانت غير مستقرة ومن السهل تفككها إلى عناصرها مرة أخرى نسبياً. فعلى سبيل المثال، في المدن الكبرى، قد تعيش مجموعات عديدة مع بعضها البعض في تحالف قوي، لكن يبقى لكل مجموعة أو عشيرة حيها الخاص بها وحصونها وقوادها بل ومصالحها الخاصة بها. لقد كانت رابطة المجموعة أقوى من رابطة المواطنة، والحزازات بين مجموعة ومجموعة غالباً ما تؤدي إلى انقسام المدينة على نفسها. وكذلك هو الحال بين العرب البدو، حيث نجد أن عدداً معيناً من المجموعات قد يشكل اتحاداً يمثل ما يشبه الأمة، لكن ميل كل مجموعة للوقوف في صف أعضائها في كل نزاع، كان قاتلاً في تحديد مصير استمرارية مثل تلك الاتحادات. ولم تكن تلك هي الحالة فقط عندما يكون الاتحاد قائماً على «قَسَم» (يمين) ومحدوداً في مداه بحسب طبيعة العقد، ولكنها كانت أيضاً عندما تعتبر المجموعات المتجاورة والحليفة نفسها متآخية، توحدهم رابطة دم. وفي مثل تلك الحالات، في الواقع، لم تكن الخلافات تدفع بشكل مرغوب فيه إلى انفجار علني، إذ غالباً ما يقوم عقلاء القوم من الطرفين بالسعي إلى احتواء المشاكل والإبقاء على السلام. لكن إذا كانت مصادر النزاع صعبة الاحتواء أو التعقب، فإن انفجار الضغائن والعداء بين مجموعاتهم إنما هو مسألة وقت. وعندها تختفي كافة الاعتبارات الأخرى أمام الالتزام الأقوى وهو أن تقف كل عشيرة مع ناسها، أي في صف مجموعتها الخاصة.

إنه دستور أو جوهر هذه البطون الخاصة، والتي تتشكل منها كافة الاتحادات الكبرى والتي دائماً ما تميل إلى التفكك مرة أخرى إليها، وهي ما

يجب أن يشكل نقطة الانطلاق في بحثنا الحالي.

وبحسب نظرية النسّابين العرب، كانت المجموعات كلها عبارة عن قبائل بطريكية (ذات نسب أبوي) تشكلت عن طريق نظام قرابي عبر النسب الأبوي، تفرعت عنه المجموعات الأصلية. فالقبيلة لم تكن سوى أسرة أكبر، وكان الاسم القبلي هو اسم أو لقب الجد (السلف) المشترك. ومع مرور الوقت تنقسم القبيلة إلى قبيلتين أو أكثر، كل قبيلة تحتضن أحد أحفاد أبناء السلف العظيم وتأخذ اسمها منه. وكانت هذه القبائل أيضاً تنقسم وتنقسم إلى وحدات أصغر بنفس المبدأ، ومع الوقت فإن حالة الانقسام التي وصلت إليها هي ما وجدناه في جزيرة العرب وقت ظهور النبي ﷺ. ولا توجد فروق بين الأمة والقبيلة والعشيرة والأسرة، بحسب هذه النظرية، سوى في الحجم (العدد) ومدى المسافة من الجد المشترك. ومع مرور الوقت على أبناء الأسرة فإنهم يصبحون رؤساء أسر منفصلة، وتنمو الأسر إلى عشائر والعشائر تصبح قبائل عظيمة أو حتى شعوباً مكونة من مجموعة قبائل مختلفة.

من المناسب أن نلاحظ هنا، أنه في أقدم الأزمنة التي تتوفر لنا عنها معلومات، لم تكن المجموعة القرابية الخاصة، والتي تعمل في التحليل النهائي مع بعضها البعض ضد كافة المجموعات الأخرى، قط أسرةً واحدةً أو «داراً»، وكانت الرابطة ـ المجموعة أقوى من رابطة الأسرة أو الدار. ومن ثم لو أن إنساناً ما كان اقترف جريمة قتل داخل مجموعته الخاصة، فإن الفعل الذي قام به يعتبر جريمة قتل ولن يعمل أقرب أقربائه على حمايته من تلقي تبعات صنيعته، لكن عادةً ما تقف المجموعة برمتها بجانب القاتل الذي قتل شخصاً خارجياً. وفي مثل تلك الحالة قد يعترفون بضرورة تقديم تعويضٍ ما، لكنهم سيعملون جهدهم على أن يحصل قريبهم على أفضل معاملةً وأقل عقوبة. وهذه الملاحظة، كما سنرى، لا تتماشى بشكل جيد مع نظرية أن المجموعة القرابية هي عبارة عن الأسرة مكبرة في الحجم فقط. وعلى أي حال إذا قبلنا بالنظرية فإنه يظلُّ من الضروري أن نكملها بتفسير لماذا تُحدثُ رابطة الدم التزامات مطلقة بين كل الأسر التي تشكل مجموعة واحدة، ولا

تشكل سوى التزامات معدلة نحو أبناء الجد المشترك فيما هو أبعد من هذه النقطة. فنظرياً نتوقع أن نجد أن الأسرة كانت وحدة اجتماعية حقيقية، بيد أنّ مشاعر الالتزام القرابي فيما هو أبعد منها ما كان مطلقاً أبداً، وإنما يزداد ضعفاً كلما ابتعدت درجة القرابة، بينما نجد في الواقع مجموعة معينة من الأسر التي تكون الالتزامات القرابية داخلها مطلقة ومستقلة عن درجات أبناء العمومة، بينما فيما هو أبعد من مجموعة الالتزامات القرابية هذه تصبح الترابطات غامضةً فجأة. ولكنّ هذه نقطة لا يتكلم عنها النسّابون، فهم يرضون أنفسهم عن طريق تقديم جدول لتقسيم القبائل البطريكية التي يمتلك بواسطتها العرب نسبة أو أسماء قبيلة يمكن أن تقود أنسابهم، إما لمجموعة اليمنيين أو مجموعة عرب الجنوب الذين جدهم الأكبر هو قحطان ـ أو الإسماعيليين أو مجموعة عرب الشمال الذين جدهم الأكبر هو عدنان، من أبناء إبراهيم عن طريق إسماعيل. وتحمل المجموعة الأخيرة أيضاً وبشكل غير مكترث، أسماء معد أو نزار، حيث يمثل معد الابن، بينما نزار حفيد عدنان. ولمعد، في الواقع، بحسب النسابين أخ هو عكّ، لكن آل عكّ يعتبرون بسبب زواجهم من اليمن أنهم قد أصبحوا يمنيين. وآل عك في خراسان أعطوا لأنفسهم أنساباً مختلفة، مشتقين والدهم عدنان أو عدثان من الأزد. وكان لمعد أربعة أولاد، أكبرهم نزار، وثانيهم قضاعة، وثالثهم قَنَص والذي يرى النسابون أنّ بطنه انقرض وانتهى، والرابع إياد والذي مع ذلك يعد أيضاً من أبناء نزار. وهكذا فإن الثلاثة، عدنان ومعد ونزار عملياً متماثلون.

وتقع تفاصيل جدول الأنساب هذا بشكل أساسي داخل إطار القرن الأول للهجرة ـ وإن كان قد اكتمل تقريباً في زمن مبكر نوعاً ما ـ وربما ارتبط بنظام الدواوين الذي أوجده الخليفة عمر بن الخطاب لضبط توزيع الغنائم والأعطيات التي وُزّعت على المؤمنين مما غنم من الكفار. ونظام الغنائم، كما فصله شبرنجر، أسهم بشكل مباشر في استنهاض الهمم للبحث عن الأنساب، وساهم أيضاً في ظهور التلاعب في الأنساب واختراعها. بينما قدمت الدواوين الواسعة المرتبطة به للنسابين فرصة، لم تكن بالتأكيد موجودة

من قبل، لوضع دائرة علاقات القرابات العربية الكبرى في جدول واحد. وفي الوقت نفسه، كنتيجة لانتصارات الإسلام، هاجرت العديد من القبائل، أو على الأقل أجزاء كبيرة منها إلى أقطار بعيدة، حيث حصلوا على عقارات وأراضي أو حيث استقروا في مستعمرات عسكرية أو في ثغور حدودية. ولقد اتبع التنظيم العسكري بشكل دقيق التجمعات القبلية القديمة، واستزرعت الحزازات الصحراوية في الشام والعراق، ونقلت إلى أسبانيا وخراسان، وفي كل المنازعات العديدة والحروب الأهلية التي ميزت الإمبراطورية العربية القبلية القديمة، لعبت التحالفات ولعبت القرابة دوراً كبيراً. لذلك فإن كل رئيس قبيلة طموح كان متلهفاً لضمّ أكبر قدر من القرابة ممكن داخل إطار أتباعه وحلفائه، بينما وجدت المجموعة الضعيفة أن من صالحها أن تكتشف نوعاً من الرابطة يربطها بجار قوي. وكما كان رجال المجموعات القديمة، في المقاطعات المختلفة مختلطين في تجمعات مختلفة متنوعة، يصبح الواضح أنها تهدف لإرجاعها إلى نظام علاقات كافة القبائل العربية. فلقد كان سكان الجزيرة منذ القدم مقسمين إلى عنصرين عظيمين ـ هما نفس العنصرين اللذين أشار إليهما النسابة بقحطان وعدنان بالترتيب. وفي كافة أجزاء الإمبراطورية حافظ العنصران على تقاليد أسلافهم في أخذ الثأر والحزازات، ولقد كانت عداوات العنصر سمة مسيطرة في السيسة العاصفة في الدولة الأموية. وفي مثل هذه الظروف كانت لمهمة النسابة، الذين قاموا بمسؤولية تتبع كل أنواع القرابة التي تربط قبائل عدنان ونحطان بالترتيب وتقليص جدول الأنساب عليهما، مصالح عملية. والمسائل التي شملتها العملية لم تكن مجرد موضوعات فضول آثاري (آركيولوجي) وإنما تتعلق بقضايا لها صلة مباشرة بالتجمعات السياسية في ذلك الوقت. ولم يكن الحياد العلمي أمراً يُتطلع إليه، حتى لو كان النسابة أنفسهم قضاة لا يمكن إفسادهم، لذا كان النسابة متأكداً من أن الأدلة التي أمامه إنما هي أدلة زائفة أو غير يقينية.

يوضح ما نرمي إليه مثال، لكن في الوقت نفسه سيوضح كم هي البنية الأساسية نفسها غير مؤكدة في شجرة النسب هذه. ففي صيغة النسابين

المتعارف عليها، نجد أن عدنان ونزاراً ومعداً والعرب والإسماعيليين، عبارة عن مصطلحات واحدة وتشير لأمة عظيمة واحدة. أما بقية العرب فهم اليمنيون وأبناء قحطان. وهؤلاء بالتلي، إن نحن تجاهلنا قبائل حضرموت البعيدة، يمكن أن ننظر إليهم بوصفهم يشكلون مجموعتين رئيستين: (أ) قبائل **كهلان** و(ب) القبائل المعروفة تحت الاسم المشترك **قضاعة** والتي يمكن تتبعها إلى قحطان عن طريق حمير، وهو الاسم/ الرمز للعنصر الذي أسماه الإغريق واللاتين بالحميريين. وللوهلة الأولى يظهر كل هذا كما لو كان صحيحاً ويوازي الحقيقة التاريخية، بأنه في ظل الدولة الأموية كان هناك كره عظيم ومستمر بين القيسية من نزار أو معد والكلبية من قضاعة، ويظهر أن حزازات القيسية والكلبية كانت بكل بساطة نوعاً من النزاع بين اليمنيين ومعد. ولكن عندما نتحول إلى **كتاب الأغاني** فإننا نجد أن النسابة كانوا مختلفين حول قضاعة، فبعضهم يرى أنه ابن معد (أخ نزار) بينما يرى البعض الآخر أنه حميري. فأحد شعراء قضاعة يؤكد على النسب الحميري ويذكر أبياتاً تؤيد ما يذكر، لكن مؤرِّخ (السَدوسي) (وهو عالم متوفى عام 195 هجرية) يقول إنّ تلك النسبة إنما تعود إلى السنوات المتأخرة من حكم الأمويين وحسب، أما الشعراء القدماء قبل وبعد الإسلام فيشيرون لقضاعة على أنها من معدّ. وبحسب ما يقدمه كتاب **الأغاني** فإنّ شاعر قضاعة المشهور جميل من بني سعد هذيم (المتوفى عام 82 هجرية) افتخر كثيراً بنسبته إلى معد.

ويظهر إذن في هذه الحالة أن النسب الذي أصبح في النهاية المتعارف عليه إنما اعتمد على تزوير مقصود للتراث القديم. ويفسر أبو جعفر محمد ابن حبيب النسّابة المعروف (متوفى عام 245 هجرية) الدافع، والذي جاء ذكره في «تاج العروس» على الشكل التالي: «لم تَزَلْ قُضاعةُ في الجاهلية والإسلام تُعرف بمعدّ حتى كانت الفتنة بالشام بين كلب وقيس عَيلان أيام مروان بن الحكم. فمالت كلب (وهي من قُضاعة) يومئذٍ إلى اليمن وانتمت إلى حمير استظهاراً منهم بهم ـ على ـ قيس»(*). وفي معركة مرج راهط (عام 64

* تاج العروس (قضع). المحرّر.

هجرية) استمال حزب مروان بالإضافة إلى الكلبية، قبائل كهلان والسَكون والسكاسك.

ما تم على مستوى كبير في حالة قضاعة تم دون شك على مستوى أصغر في حالات أخرى. وفي الواقع يخبرنا الهمداني أنه أمر عادي جداً بالنسبة لمجموعات صحراوية غير معروفة، أن تدّعي قرابتها مع قبائل أكثر شهرةً تحمل الاسم نفسه. لكن بالنسبة لعرضنا فإن النقطة التي يجب أن تلاحظ هي أنه كان لا يزال ممكناً في الأيام الأخيرة من الدولة الأموية القيام بتغييرات جذرية في شجرة نسب قبائل كبرى مثل قبيلة كلب أو قضاعة. وذلك يوضح كيف أن النسق النَسَبي برمته كان لا يزال في حالة من التقلب وعدم الاستقرار على نَسَقٍ واحد، على الأقل فيما اعتبر أفرادها الأباعد وكذلك في حالة الصلات بين القبائل المتباعدة. ولقد سمى عرب الشمال أنفسهم المعدّيين حتى قبل عهد النبي ﷺ. لكن إذا كان لهذا المصطلح أن يعكس المفاهيم النسبية المحدّدة التي أصبحت له، فإنه إنما أخذها في أوقات متأخرة، ولن يكون من الممكن نقل سلسلة من القبائل العظيمة من معدّ إلى حمير. ولقد وجد النسابون، دون شك، معلومات جيدة كثيرة في التقليد الشفاهي والسجلات الرسمية بخصوص الارتباطات الحميمة القديمة والتقسيمات الثانوية للقبائل، لكن هذه المادة لم تكن كافيةً للقيام بهذه المهمة، فهي مادة ذات طبيعة مجزأة ومداها محدود بسبب ضعف الذاكرة التاريخية المشهورة عند العرب. ولاستخلاص نسق كامل من مثل هذه المواد كان من الضروري الاعتماد المستمر على الظن وفرض التفسير القائم للأنساب على البيانات المتوفرة من أنواع مختلفة، وفوق ذلك معالجة تجمعات سياسية حديثة بوصفها تعبيراً عن صلات قرابة قديمة. وكان العمود الفقري للنظام، نسب النبي ﷺ - وهو نسبٌ من الواضح أنه لا يمكن الوثوق به في بعض أجزائه - وحول هذا النسب جُمعت أنساب كل عرب الشمال الآخرين على أساس مبدأ أن كل صلة، سواءً أكانت صلة حقيقية أم متخيلة، بين قبيلتين، كان يمكن شرحها عن طريق رجوعهما إلى سلف مشترك، يدخل بالتالي في

سياق شجرة نسب النبي ﷺ بوصفه أخاً أو ابن عم لأحد أسلاف النبي ﷺ. ولربط الأسماء القبلية والعشائرية ببعضها بهذه الطريقة، وفي الوقت نفسه جعل خيوط النسب هذه مرتبطة بالمعاصرين تاريخياً بأب مشترك مساوٍ في الطول، كان من الضروري إدخال عدد من أسماء الأسلاف «الوهمية». وكان يمكن القيام بذلك إما عن طريق إعادة أسماء معروفة أو استخدام أسماء علم ليست ذات أهمية قبلية. وينبغي أن تكون «مواقع وضع الأسماء الوهمية/المتخيلة مواقع اعتباطية بشكل عام؛ وكان معروفاً ما هي الفروع القبلية الفعلية والعشائر المختلفة المشمولة في أي قبيلة أكبر. وكل هؤلاء ينبغي أن يظهروا بأسمائهم كأخلافٍ لأب القبيلة، ولكن كل هذا مختلف بالمقارنة عما إذا كان ينبغي أن يكونوا أبناءً أو أحفاداً. وكان من المستحسن عموماً أن تكون أنساب المجموعات الأكبر عدداً قائمةً بالقرب من السلف المشترك. وبحسب ذلك، عندما نقارن الجداول المختلفة نجد بيانات مستمرة في أمور من هذا النوع، فـ (أ) يقدم بشكل عَرَضي بوصفه الأخ أو ابن العم أو العم لـ(ب). لكن ربما يأتي لاحقاً نسابة ويحل المشكلة بقوله بوجود ثلاثة (أ) وليس واحداً كانوا وبالترتيب أخاً وابن عم وعم لـ (ب).

لم يعمل أحد بشكل تفصيلي في أي جزء من هذه المادة النسبية مقارنة بما قام به **فيستنفلد** في جداوله التي قارنها بملاحظات **الأغاني والعقد الفريد** والحماسة وأشعار الهذليين ومصادر مشابهة، ومن قام بما قام به **فستنفلد** لا يمكنه إلا أن يتوصل إلى أن نسق النسابين والمناهج التي أدخلت فيها البيانات التقليدية في النسق جميعها لا يمكن الوثوق بها أو الاعتماد عليها. فمواد النسب الفعلية التي كانت أمام مؤلفي قوائم النسب شملت أنساب رجال، يندر أن تعود أنسابهم إلى أكثر من جيلين أو ثلاثة قبل مولد النبي ﷺ. وكذلك شملت ملاحظات عن تقسيمات ثانوية وتقسيمات إضافية ثانية وثالثة للقبائل أو ما يمكن أن يقود إلى الشيء نفسه، للأنساب المختلفة ولظروف الحرب التي يمكن أن يكون الشخص قد استخدمها. أما البقية فإنها لم تكن تزيد عن تخمينات اعتباطية.

لكن مع ذلك، يمكننا القول بأنه رغم أن النسق يتكسر ككل، ويعود ذلك إلى ضعف أو عدم اكتمال التقليد التاريخي، فإن المبادئ التي يقوم عليها لا تزال صحيحة إلى الآن وتفسر حقيقة أصل المجموعات، ولمدى ما، تفسر على الأقل العلاقات القائمة بين المجموعات المرتبطة ببعضها تقريباً. وقد يقال (1) إن المجموعات التي شكلت وحدات اجتماعية وسياسية في عهد النبي ﷺ كانت في الواقع، كما يفترض النظام، مجموعات أقارب يتحدرون من خط النسب الأبوي عن طريق سلف مشترك و(2) أن المجموعات التي، رغم عيشها وتصرفها المنفصل، وربما في بعض الأحيان حتى في حالة حرب مع بعضها البعض، تعترف بأنهم كانوا إخوة ـ مثل هذه المجموعات، ولنقل مثلاً بكر وتغلب أو الأوس والخزرج ـ فعلاً أخلاف أبٍ واحد وليكن بكر أو تغلب على سبيل المثال واللذين كانا أبناء شخصية تاريخية تدعى وائل كما يدعي النسابة.

ويُلاحظ أنه إذا كانت المجموعات القبلية هي مجموعات قرابية بشكل محدّد، وإذا كانت القرابة دائماً محدّدة بخط النسب الذكوري، فإن هذين الموقفين يقفان أو يسقطان معاً. فإذا كان كل البكريين هم خلف بكر وكل التغالبة خلف تغلب، وإذا كانت الأخوة في كل الوقت تعني القرابة من جانب الأب، فإن أخوة القبيلتين لا يمكن أن تعني سوى أن بكراً وتغلب كانا أخوين. وإذا كان الأمر كذلك، فإن أمامنا حالتين ممكنتين. إما أن النسابين كانوا يعرفون عن طريق التقليد التاريخي أن الأخوين بكراً وتغلب من أبناء وائل، عاشوا فعلاً، أو في المقابل فإن منطق نظريتهم يقودهم إلى استنتاج وجود مثل هذين الأخوين من حقيقة أنه في الأزمنة التاريخية تحدثت كل من القبيلتين عن الأخرى باعتبارهم «إخواننا» (الحارث بن حِلّزة: المعلقة 1/ 16). والمسألة الأخيرة حالة حقيقية دون شك والتقليد العربي لا يقدم لنا شيئاً ألبتة عن شخصيتي بكر وتغلب، بشكل واضحٍ يشير إلى أنهما ليسا مجرد أقصوصة. وهناك قصة يوردها كتاب **الأغاني** عن بكر وزيد مناة ابن تميم تختزل في ملاحظة كعينة معقولة لما كان يذكره العرب عن أسلافهم

الأسطوريين. أما فيما يخص تغلب من ناحية أخرى، فقد وجدت ملاحظة فيما قدمه ڤيستنفلد، توضح أن اسمه الحقيقي كان دثار وأنه في طفولته، لتمكنه من صد هجوم ضد منزل والده، حُيي بصرخة «تغلب» (أي أنت منتصر أو غالب). لكن بحسب كل القياسات السامية للاسم المشتق من مثل هذه الواقعة ينبغي أن يكون اشتقاق اسمه باستخدام ضمير الغائب (الثالث) المذكر، ويغلب (الغالب) مثل يذكر ويشكر وما سواها في العربية أو مثل يعقوب «المستأصل» أو إسحاق «الضاحك» وهكذا... في الكتاب المقدس. ودون شك ينبغي أن لا تؤخذ «تغلب» على أنها في صيغة ضمير المتكلم، وإنما على أنها في صيغة ضمير الغائب المؤنث، وكان الأولى أن تكون «غالبة» (بحسب قواعد الصرف العادية)، وذلك لأنها اسم قبيلة وليست اسم رجل. ويوضح النوع أن الاسم القبلي وجد قبل اختراع السلف الأسطوري وكما أشار **نولدكه** بالفعل، فإن الشعراء القدماء حتى وقت الفرزدق كانوا يشيرون إلى تغلب على أنها ابنة وليست ابن وائل.

لذلك يظهر أن الاعتراف بأن القبيلتين بينهما أخوة لا يقتضي بالضرورة وجود تقليد تاريخي لسلف مشترك. ولا يوجد بالفعل أحد إن لم يكن مرتبطاً بفرضيةٍ ما، يمكن أن يفترض وجود ذلك. والأُخوة في اللغات السامية كلمة مطاطة واسعة، فحتى علاقات المواثيق أو العهود قد تجعل الرجال إخوة. لهذا تحدث عاموس، في الأزمنة العابرة، عن صور (Tyre) وإسرائيل على اعتبارهما مرتبطتين «بأخوة المواثيق»، وإلى يومنا هذا المال الذي يدفعه الفلاحون السوريون لبدوهم يسمونه «خوة». ولم يكن الحال غير ذلك في الجزيرة العربية في العصور القديمة؛ إذ كان على الرجل الذي على الواحد أن يحميه أن يكون «الأخ المستضعف» وأن يعتبره أخاً له بسبب حالته تلك. والأخوة بين القبائل قد تبرز عن طريق التوحيد، وكذلك عن طريق التباين، وقد تكون بالمواثيق والعهود بين مجموعات أجنبية عن بعضها البعض، وكذلك عن طريق تقسيم مجموعة واحدة إلى مجموعتين كما أوضح **شبرنغر** فيما توصل إليه من دراسته **للهمداني**. ومن ناحية أخرى، يظهر أن ظروف

الحياة البدوية قد أجبرت في الغالب مجموعةً ما على أن تنقسم إلى مجموعتين كما ورد في الكتاب المقدس في قصة انفصال لوط عن إبراهيم. ولكن هنا حقيقة أن القسمين كانا يدعيان أخوة، وليس هناك برهان أو دليل أنهما قبل تقسيمهما كانا يشكلان عشيرتين بطريكيتين أو أجزاء قبلية يمكن تتبعها من أخوين حقيقيين في الأساس، إذ في لغة العرب كل أعضاء القبيلة هم إخوة ويمكنك أن تقول بشكل لا مبالي «أحد هذيل» أو «أخ هذيل» أو «أخ لهُذَيل».

لذلك يظهر أن حماس النسابين دفع بكلمة أخ إلى أبعد مما تحتمله. لكن هل الأمر أفضل في مفردي أب وابن؟ هنا أيضاً، يظهر أن نسق النسب في الوهلة الأولى يعتمد بشكل آمن على الشهرة، ذلك لأننا نجد نفس القبيلة يُتحدث عنها بشكل لا مبالٍ كبكر أو أبناء بكر وتغلب أو أبناء تغلب. لكن بحسب قواعد الكلام السامي فإن هذا الاستخدام ليس على أي حال قاطعاً وحاسماً لصالح نظرية القبائل ذات النسب الأبوي. فمن ناحية رأس أو مؤسس أي مجتمع أو جماعة يسمى أباها، كما هو الحال في الكتاب المقدس جونادب ابن رشاب هو ابن جماعة الرشابيين الدينية. لذلك فإنه حتى في العشائر العربية ذات الأصول المتأخرة جداً والتي سميت بالتأكيد نسبة لشخصية تاريخية، سيكون من الخطأ كلياً افتراض أن كل أبناء الحسين (على سبيل المثال) متحدرون حقيقةً من صُلْب الحسين. ومن ناحية أخرى فإن كل أعضاء جماعة رابطة مستمرة أو دائمة لمقامنا هذا أو ينتمون لوحدة اجتماعية هم إخوة تلك الوحدة. لذا عندنا في الكتاب المقدس عبارة «أبناء الرسول» والمقصود بها ببساطة أعضاء جماعة رسولية، وعبارة «أبناء المنفى» وهي تعني ببساطة أعضاء، أو خلف المنفيين. لذلك فإننا عندما نجد قبيلة عربية تسمى خزاعة أي «المنفصلون» فإننا لن نتفق بسهولة مع النسابين الذين، لا يعيرون منطق نظامهم أي اهتمام، ويصرون على أعطاء فردٍ من السلف اسمه «خزاعة» لمن يطلق عليهم اسم «أبناء المنفصلين» وبالذات إن كانوا هم أنفسهم واعين بأن خزاعة إنما سميت كذلك لأنها انفصلت عن الأزد في الشتات اليمني

الكبير. وكحالة أوضح، حالة الخلج المشهورة التي أعطيت اسمها الذي يعني «المنتقل» لأن الخليفة عمر بن الخطاب نقلهم من عدوان إلى الحارث (راجع ابن قتيبة)، لكن ورغم ذلك فإن خلج بالنسبة للنسابين هو لقب لقيس ابن الحارث. وقيس هو واحد من الأسماء الوهمية التي تظهر فجأة لملء الفراغات في سلسلة شجرة النسب، والتي جعلت من الحارثة ابناً أو حفيداً لفهر جد قريش الذي يقف على قمة نسب الرسول ﷺ في الجيل الحادي عشر قبل عهد عمر بن الخطاب.

ونظراً لأن عدداً لا بأس به من القبائل العربية يعود تاريخها إلى أزمنة تاريخية قديمة جداً، فإننا لا يمكن أن نأمل أن نكون قادرين على وضع إصبعنا على النسب الوهمي أو الخرافي بنفس الوضوح كما كان الحال في هاتين الحالتين. لكن العديد من الأسماء القبلية واضح أنها تجمعات ومن ثم يمكننا ودون تردد تصنيفهم مع خزاعة والخلج. وإنما أيضاً، كما رأينا، أشكال صرف أفعال مؤنثة في شكل صفة مثل تغلب وتزيد. ويجب أن نضيف لهؤلاء أسماء حيوانات بالجمع مثل (أنمار وكلاب وضِباب وأراقم)، وهي تشبه تماماً أسماء الطوطم التي نجدها في أجزاء عديدة من العالم. فاشتق النسابون بني كلاب من سلف كان اسمه كلاب، أي جمع كلب، لكن العبارة في الحقيقة لا تعني شيئاً أكثر من أبناء قبيلة كلب.

وعلى نفس الشاكلة تتحول أسماء الأماكن على يد النسابين إلى أسماء أسلاف (ذكور وإناث) (حضرموت وحوأب إلخ) ـ وغالباً ما يكون الأخير، وذلك لأن المصطلح السامي يدعو الأرض أو البلدة باعتبارها أُمَّ سكانها. وكذلك هناك العديد من القبائل العربية سميت بأسماء الآلهة (ذكور أو إناث)، والنظرية القائلة بأن الآلهة الكلاسيكية ليست غير ملوك وأبطال وطنيين ألههم أقوامهم، والتي تفسر ذلك عن طريق جعل الآلهة مجرد تقديس لسلف، لم تعد تلفت الاهتمام في حقل الدراسات العربية بنفس القدر الذي لها في أجزاء أخرى من العالم السامي. ولا يقبل أحد تفسير النظرية السابق ذكرها عن الآلهة الفينيقية في جُبيل والقضية ليست أنها أفضل نوعاً ما في الجزيرة العربية،

حيث يمكننا أن نجد أبناء الشمس وأبناء القمر جنباً إلى جنب مع مجموعات مثل عبد قيس وأبناء قيس وهبة مناة وعبد اللات. وصحيح أنه في النهاية بعض أسماء الآلهة هذه أصبحت أسماء شخصية، لكن من الصعب أن نتساءل عما إذا كانت مثل حالة تسمية مجموعة باسم قيس أقدم من قيس كاسم رجل ما. وفي الحقيقة أمثال الأسماء الشخصية كقيس وربما كانت تقدم أقدم دليل على نظرية تأليه الأبطال العربية، وأقدم مسارات تفسير الأسماء القبلية التي أصبحت شائعة جداً في نسق الأنساب. لقد كان العرب معجبين بتسمية أبنائهم على أسماء أسلافهم، ولكن مع ذلك نادراً ما يظهر اسم قبلي قديم، ما لم يكن في الماضي أيضاً اسماً إلهياً، في الأزمنة التاريخية كاسم شخص لفرد من القبيلة. وهذا يعد برهاناً حاسماً على أن الأسماء القبلية لم تشتق أو تأخذ عن آلهة لم تفهم أصلاً على أنها مشتقة عن الأسلاف، فصحيح أن العرب أبدوا احتراماً عظيماً لمقابر أسلافهم، كما أوضح ذلك بشكل تفصيلي **غولدتسيهر** في كتابه: عبادة الأسلاف عند العرب، إلا أنه يصعب ذكر حالة واحدة موثقة عن قبيلة امتلكت تقليداً قديماً نجد فيه ضريح سلف قبلي قد دفن هناك.

ذكرت عصورٌ لاحقةٌ في جنوب الجزيرة العربية قبر قحطان، لكنه لم يكن اسم نسب لقبيلة قديمة وإنما يماثل النبي هوداً والحكيم لقمان وغيرهم ممن ذكرت قبورهم بإجلال في كتاب **الإكليل**. ويخبرنا **أبو الفداء** أن قبر قضاعة كان يعتقد أنه في جبل الشحر في حضرموت، لكنْ يظهر أن هذا مجرد اختراع حديث، يوازي سلسلة نسب القبيلة المتأخر والمزور وهو غير متسق مع حقيقة أن الاسم «قضاعة» يعني ببساطة «مستبعد عن قرابته»، ولا يمكن أن يكون مشتقاً في الأصل من اسم بطل. ويوجد تفسير أفضل لقبر تميم في مرّان وهو على مرحلتين من مكة في الطريق إلى البصرة، وذلك ما ذكره ابن قتيبة وما ذكره كل من البكري وياقوت عندما تناولوا مادة: مرّان. لكن هنا عند الفحص الدقيق للشاهد يظهر أنهم لم يكونوا يتكلمون عن معرفة، وإنما كانوا يستنتجون ذلك من بيتين للشاعر جرير يتكلم فيهما عن مرّان بوصفه يحتوي على ضريحٍ معظَّم اعتبره محاربو عشيرته ملاذ جِوار، لذا

فإن اللجوء إليه يمكنه أن يؤمن دعم عشيرة شجاعة وقوية ضد الخليفة نفسه (قارن ما أورده البكري وياقوت بالتفسير التاريخي الذي ورد في الأغاني). ويتماشى هذا تماماً مع اعتقاد العرب العام في الاعتصام أو اللجوء إلى قبر، لكن الحالات الأخرى لمثل هذا الملجأ من نفس الفترة يقودنا إلى الاعتقاد ليس في سلف بعيد، وإنما الاعتقاد في زعيم قبيلة متأخر نسبياً - أي فرد من أقرباء جرير القريبين جداً بدلاً من رئيس أسطوري لتلك الأمة الكبيرة المشتتة «تميم» والتي لم يكن جرير منتمياً إلى بطنٍ من بطونها الأساسية. ويظهر في الحقيقة أنه كان للشاعر ارتباط شخصي بمرّان وأن أسرته دفنت رئيسها هناك وهذا ما قد تفسره حقيقة أن عمرو بن عبيد الذي دفن في مرّان عام 144 هجرية، كان مولى لهم. ويتكلم الفرزدق عن قبر والده، مثل ما تكلم جرير عن القبر الذي في مران.

وفي حالة تميم الأمر مشكوك فيه جداً، مشكوك سواء في تشخيص القبيلة على أنها اسم البطل الذي اتسمت به وقد أصبح محفوراً في صيغة أسطورية أو شبه تاريخية منذ أزمنة غابرة تعود إلى وقت جرير والفرزدق. وفي هذا التاريخ، كما رأينا في حالة بكر وتغلب، غالباً لم يستقر الرأي عما إذا كان ينبغي أن يكون للقبيلة اسم نسب ذكر أم أنثى، رغم أن الموجة كانت تتجه نحو الأول. لذلك فإن الفرزدق الذي قال «تغلب بنت وائل» بإمكانه أن يقول أيضاً «بكر بن وائل». ولا تعني هاتان الصيغتان من الكلام أي شيء مختلف؛ فالشاعر لا يربط فكرة أسطورية أو تاريخية بأي منهما، والتشخيص بالنسبة له هو مجرد استخدام كلامي، وبطريقة مشابهة يقول الفرزدق بشكل مؤكد: «تميم بن مر»، وكان بإمكانه وبنفس الطريقة أن يقول: «تميم بنت مر»، أو هكذا يظهر أن بإمكان المرء أن يقرأ ذلك في **الأغاني**. وعلى أي حال، يقدم التاج الدليل على أن ذلك التعبير معروف عند الشعراء. ولا يمكننا أن نرى من تلك الشواهد قيام أسطورة فجأة تكون فيها تميم امرأة أو «إله مؤنث». فالتشخيص قد يكون مجرد تشخبص شعري، لكن على أي حال هو تشخيص لا يمكن أن يظهر جنباً إلى جنب مع تقليد محدّد أو أسطورة محدّدة

عن بطل يدعى تميم. وكلمات كالتي ترد في **الكامل**: «لقد هلكت تميم كما هلكت أخواتها سعد والرباب» لا يمكن أن تكون قد كتبت لو لم يكن هناك إيمان حقيقي بأن تميماً كان جد سعد كما يقول لنا النسابون. لذلك فإنه من الواضح، ليس فقط أن نظرية نسب أصول كل القبائل أو أسماء القبائل لم تعتمد في حالة الجميع على تقليد تاريخي محدّد، ولكنه في الوقت نفسه ليس التعبير في شكل شبه تاريخي لعلم أساطير قديم. فحقيقة أنه في العديد من الحالات للقبيلة إله اسم نسب كان يعتقد أنه سلف يظهر أنه كاف أو بالأصح مؤكد كما سنرى في حالات عديدة. لكن في حالات أخرى، كان تشخيص وحدة القبيلة إما مجرد كلام، دون محتوى أسطورة بحيث في الوهلة الأولى يمكن أن يؤخذ وبشكلٍ لا مبالٍ على أنه ذكر أو أنثى، أو إن كان هناك تشخيص حقيقي، أي، وجود اعتقاد حقيقي في وجود شخصية أسطورية تحمل الاسم القبلي، عندها يكون التشخيص أنثوياً. وغالباً ما نجد أن جنس اسم النسب هو موضوع جدل ونقاش بين النسابين أنفسهم. لذلك يظهر في **الأغاني** أن مذحجاً تقدم بأشكال مختلفة باعتبارها اسماً آخر لمالك ابن أُدَد أو على أنه والدة مالك أو «ليس على أنه أب أو أم مالك» وإنما هو اسم رابية صغيرة أو ركام من حجارة ينصب معلماً تتجمع القبيلة بجواره.

إذن نجد العديد من الأسباب لرفض قبول نظرية أصل المجموعات القبلية التي يقدمها النسابون، لكن لا يجب أن نستمرئ الرضى ونركن لمجرد نتيجة سلبية. فمن الواضح أنه بتبني النسق مجموعات نسب أبوية كمفتاح للنظام القبلي برمته، لا بد وأن هناك شيئاً ما كان يعمل لصالح النسابين، يجب أن يكون، مع وقت ظهور النبي ﷺ، ميل لقبول هذا على اعتباره الشرح الطبيعي لأصل المجموعات القبلية. وأعتقد أن السبب لماذا كان الأمر كذلك يمكن أن يظهر بجلاء. فلم تكن نظرية النسب الأبوي مجرد افتراض اعتباطي، ولا هي مجرد فكرة تمت استعارتها عن اليهود، بل حتى لم تكن تمديداً اعتباطياً لشرح يمكن تطبيقه فعلاً على بعض القبائل، وإنما هو نتيجة حتمية من الافتراض بأن الرابطة القبلية وقانون التتابع القبلي كان دائماً ما كان

عليه في عهد الرسول ﷺ.

وفي ذلك الوقت كانت الرابطة القبلية في كافة أرجاء الجزيرة العربية، كما يوضح دليلنا، تُفهم على أنها رابطة قرابة. وكان كل أفراد مجموعةٍ ما يعتبرون أنفسهم من أصل واحد. ويظهر هذا أوضح ما يظهر في قانون الثأر، والذي في الجزيرة العربية كما هو الحال عند شعوب أخرى قديمة إنما يقدم وسيلة قياس حدود تأثير القرابة. فالمجموعة القرابية هي مجموعة لا توجد داخلها حزازات الثأر، وإذا ما قتل أحدهم أحد أقاربه فإنه لن يجد من يحل محله أو يدافع عنه. فهو إما أن يُقتل على يد قومه أو يصبح مطروداً خارجاً على القانون وعليه أن يبحث عن الأمان عند مجموعة أجنبية. وفي المقابل، لو أن القاتل والمقتول من مجموعات قرابية مختلفة فإن نزاع ثأر يظهر مباشرة، وقد يثأر للمقتول فرد من مجموعته من أي فرد من مجموعة القاتل. وهذه هي قاعدة الثأر في كافة أرجاء العالم، وهي تصدق بتعديلات بسيطة محدودة على الجزيرة العربية حتى يومنا هذا، رغم ظهور الإسلام، كما كانت تصدق في الأزمنة الغابرة التي لدينا عنها سجلات. ونظراً لأن أعظم جزء من تقاليد وعادات العرب يظهر أو يبرز في الثأر والحرب، فإن القاعدة التي ذكرناها الآن تقدم اختباراً أكيداً لتفهُّم ما كانت تعنيه القرابة وكيف كانت تؤخذ في الحسبان.

وفي ظل مثل هذا النظام فإن المجموعة القرابية المثالية هي تلك التي تتصرف دائماً بشكل مترابط في كل حالة ثأر. وفي الجزيرة العربية لم تكن هذه المجموعة الأسرة أو الدار، ولم تكن كذلك أقارب القاتل والمقتول داخل درجات معينة من القرابة، كما تعرف القرابة، وإنما هي وحدة محدّدة معينة متميزة عن كل المجموعات الأخرى بامتلاكها اسم ـ مجموعة مشتركة. ومثل هذه المجموعة تسميها العرب «حي» والفرد الذي ينتمي لحي الرجل يدعى «أهله» أو «قومه». ولتحديد ما إذا كان رجل ما متضمناً من ثأر ما فإنه من الضروري أن نسأل أكثر عما إذا كان يحمل نفس اسم المجموعة التي للقاتل أو المقتول. والصيغة العامة المستخدمة للقتل هي أن دم حي ما قد

استبيح ومن ثم يجب أن يثأر له. ولا تقول القبائل أن دم فلان أو علان قد استبيح، عن طريق تسمية إنسان بعينه، وإنما تقول «استبيح دمنا». والإحساس بالإجابة على طلب الثأر أقوى ما يحس بها دون شك من طرف أب أو ابن أو أخ المقتول وهم قد يكونون أكثر تردداً من أبناء العمومة الأباعد في قبول دية عنه. لكن ليس لهذا أي تأثير في مبدأ الثأر. إذ ليس باستطاعة أي رجل داخل المجموعة أن يتنصل من المسؤولية لمجرد أنه ليس شديد القرابة للقاتل أو المقتول. فإذا كان هنا دم أو ثأر بين لحيان وعدي، فإن هناك إذن حرباً بين كل أفراد لحيان وكل أفراد عدي حتى يؤخذ الثأر. وعلى العكس، إذا ما استباح رجل من كندة دم رجل آخر من كندة فإنه ليس من المهم ما إذا كان فعلاً يستطيع أن يأخذ قرابته مع الضحية في الحسبان بحسب طريقتنا في اعتبار النسب: «لقد استباح دم أهله» ومن ثم فإنه يجب أن يُقتل أو يطرد ويجرد من اسم وموطن قبيلته. فالقرابة عند العرب إذن تعني المشاطرة أو المشاركة في دم مشترك يعتقد أنه يجري في عروق كل أعضاء القبيلة ـ بكلمةٍ واحدة، إنه الرابطة القبلية التي تنسج أو تربط رجال نفس المجموعة بعضهم ببعض، وتعطيهم مهام مشتركة ومسؤوليات مشتركة لا يمكن لأي عضو فيها أن يتنصل منها.

لكن، مرة أخرى، في عهد الرسول ﷺ كانت القاعدة العادية في كافة أرجاء الجزيرة العربية أو على الأقل في الأجزاء الأكثر تقدماً منها، وذات التأثير الأعظم في التطوير الإثني هي، أنه حتى لو تزوج رجل من خارج قبيلته، فإن الابن إنما ينتمي لقبيلة والده الحقيقي أو الذي قام بتنشئته. وبشكل محدد صارم تنطبق هذه القاعدة أيضاً عندما تترك الزوجة الأجنبية قبيلتها وتسكن مع زوجها وأهله. ولكن هذه كانت أيضاً هي العادة الشائعة في المراكز الرائدة للحياة العربية، ومن ثم كقاعدة كان الابن ينتمي لقبيلة والده. وإذا ما أخذنا هذين الأمرين معاً ـ أي سلمنا أن القبيلة برمتها تنتمي لدم أو نسب واحد، وأن الابن من الدم أو النسب من ثم ينتمي لقبيلة والده ـ وافترضنا زيادة على ذلك، أن هذين المبدأين قد تمسك بهما في كل التاريخ

القديم للعرب، نفهم استنتاج النسابين أن القبائل كانت في أصول نسبها الأبوية مجموعات تشكلت عن طريق أخلاف من الذكور من سلف مشترك.

ويُفسر هذا الرأي بشكل كافٍ لماذا عمم النسابون، وفي الواقع رجال القبائل أنفسهم، نظرية النسب الأبوي لكل القبائل، حتى حيث لا يوجد أي تقليد بدائي للنسب من أب مشترك أعطى خلفه اسمه القبلي. لكنها تفعل أكثر من ذلك، فهي تفترض افتراضاً مسبقاً أقل قليلاً من اليقين، بأن القاعدة التي تعتبر انتماء الابن إلى قرابة أبيه لا يمكن أن تكون قد سادت كل الأزمنة وكافة أرجاء الجزيرة العربية. ولكن لتوضيح ذلك من الضروري أن نطور الرأي أكثر. فالمعتقد بأن كل القبيلة مربوطة برابطة دم، وقاعدة أن الابن ينتمي إلى رابطة دم أبيه، إذا ما أخذتا معاً فإنهما شرطان كافيان لظهور النظرية التي تقول بأن كل القبيلة تولدت أو خرجت من رحم سلف ذكر مشترك. وعموماً فإن أي تنوع في هذه الشروط سيؤدي إلى نظرية مختلفة. فإذاً، على سبيل المثال، بقي معتقد وجود دم قبلي واحد كما في السابق، فإن القاعدة، كما هو الحال في بعض أجزاء من العالم، بأن الأطفال أو الأبناء ينتمون إلى قبائل أمهاتهم ومن ثم إلى دم والدتهم، نظرية لن تؤدي إلى أب مشترك وإنما إلى أم مشتركة تؤخذ على أنها اسم نسب القبيلة. أو إذا ما كانت المسألة مسألة ترتيب عما إذا كانت قبيلة الأب أو قبيلة الأم ينبغي أن تطالب بالأبناء، وهناك حالات فعلاً تفعل ذلك، فإن الدافع لقيام نظرية أسماء نسب الأسلاف تضعُفُ بشكل كبير. فقد نتوقع أن نجد أنه حيث يُعتقد وجود أمثال هؤلاء الأسلاف، سنجد أن بعضهم قد يكونون رجالاً والبعض نساء. والعكس، إذا ما اشتقت قرابة قبيلة أصولها من أب عظيم، فإننا قد نرى في ذلك أنها تطبق قاعدة أن الأطفال ينتمون لقبيلة وقرابة والدهم؛ بينما في المقابل إذا وجدنا، عند مجموعة تنتظم على أساس مبدأ وحدة الدم القبلي، قبائل تصل بأصولها إلى أم عظيمة بدلاً من أب عظيم، فإننا سنكون متيقنين أنه في وقت ما كانت القبيلة تتبع القاعدة القائلة بأن الأبناء ينتمون إلى الأم وأنهم من قرابتها. وبين العرب الآن، معتقد وحدة الدم القبلي عام شائع، كما يظهر من الانتشار

المطلق للثأر. لكننا مع ذلك نجد بين القبائل العربية عدداً صغيراً تشير أصوله إلى نسب أنثوي. ومن ثم فإن ذلك يعني أنه في أجزاء عديدة من الجزيرة العربية كانت القرابة لا تقوم على خط النسب الذكوري وإنما على خط النسب الأنثوي.

وهناك محاولة قد عملت أحياناً لمواجهة قوة هذا الرأي عن طريق ملاحظة أن أطفال المجتمعات التي تبيح تعدد الزوجات قد تتميز إلى مجموعات عن طريق استخدام اسم الأم. لكن القضية المطروحة أمامنا ليست استخدام اسم الأم من الأفراد لأغراض التمييز، وإنما وجود مجموعات قرابية يفهم أفرادها أن رابطة الدم التي توحدهم داخل قبيلة إنما هي مشتقة من الانتساب إلى سلف أنثوي مشترك. إن وجود مثل هذه المجموعات إنما يثبت قيام القرابة عن طريق النساء، كما يُثبت أنه كان في زمن ما هو القاعدة. كما هو أمر مؤكد أن وجود مجموعات نسب أبوية دليل على القرابة الذكورية. وفي معظم الحالات من هذا النوع اسم النسب الأنثوي أسطوري دون شك والاعتقاد بوجودها هو مجرد استنتاج من قاعدة القرابة الأنثوية داخل القبيلة، كما أن الأسلاف الذكور الأسطوريين مستنتجون من قاعدة القرابة الذكورية. ولكن حتى لو افترضنا أن قضية السلف الأنثوي تاريخية، فإن الرأي هو نفسه؛ وذلك لأنه حيث تكون رابطة الأمومة قوية جداً بحيث تربط أبناء الأم نفسها بعضهم ببعض بوصفهم مجموعة قرابية متميزة في مقابل الأبناء الآخرين لوالدهم، فإننا سنكون متأكدين أيضاً أن أبناء الأم من آباء مختلفين سيتماسكون فيما بينهم، ولن يتبعوا والدهم. وهذا هو مبدأ القرابة الأنثوية.

ولقد اقترح نولدكه Nöldecke تفسير وجود اسم نسب أنثوي بين العرب بشكل آخر. فمصطلحات الجماعة في العربية دائماً ما تكون مؤنثة ويعامل النحو العربي كل الاتحادات القبلية على هذا النحو. فأسماء مثل تميم وتغلب، سواءٌ أكانت أنثوية في صيغتها أم لا، تأخذ صيغة معانٍ مؤنثة ويشار إليها بضمائر مفردة مؤنثة. وبحسب رأي نولدكه فإن هذه القاعدة النحوية كافية لتفسير أسماء النسب الأنثوية، فالتشخيص النحوي لقبيلة ما كأنثى كاف ليقود

الناس في النهاية للتفكير في اسم نسب سلف أنثوي. ويظهر هذا التفسير في الوهلة الأولى معقولاً جداً، ولو لم يكن هناك ما يمكن تفسيره أكثر من الشخصيات اللفظية الصرفة التي قال بها شعراء مثل الفرزدق في قوله «تغلب بنت وائل» فإنه لن يكون هناك ما يمكن أن يقال ضد الرأي الذي قدمه نولدكه. لكن تشخيص الوحدة القبلية بوصفها أم مجموعة ما، ليس مجرد خيال اعتباطي لشعراء متأخرين، وإنما هو شكل قديم من أشكال الكلام السامي. ففي العبرية كلمة «أم» هي «الأم» ولكنها أيضاً «جماعة أو عرف أو مجتمع محلي» وفي العربية كلمة «أم» هي أم والمعاني المشتقة يعبر عنها بأمة.

وهكذا نرى مرة أخرى أنّ روابط القرابة يُعبر عنها بشكل مشابه في العربية والعبرية بكلمات مثل رحم (أي الفرج)، وفي سفر عاموس نجد العبارة العبرية التي تعني ما تعنيه مقابلتها العربية: قاطع الرحم، عقّ الرحم، وهي لا تعني «خلع كل تقواه» وإنما «فجّر روابط القرابة».

إذن يظهر أن قرابة ـ الأم هي نوعٌ من القرابة المسيطر على الكلام السامي، ونقصد بقرابة الأم، الأمومة المشتركة لنوع الوحدة القرابية. ولا يمكننا فصل هذه الحقيقة اللسانية عن حقيقة أخرى وهي أن أقدم طرق كلام قبيلة ما ككل، كان في النوع الأنثوي وأن هذه الطريقة كانت متجذرة عميقاً في اللغة التي بقيت في قواعد النحو هي رغم التبني الشامل العام لنظرية أسماء النسب الأبوي. ولن يساعدنا القول بأن القبائل أنثوية لأن اسم المجموع كذلك، ومن دون شك أن الأسماء القبلية هي أقدم أسماء الجموع وأن الجموع كانت تُرى باعتبارها نوعاً من القبائل. وإذا كان هذا الواقع موجوداً في الوقت الذي كان استخدام الأنواع فيه يتشكل، فإنّ رابطة الدم الفعّالة تؤخذ عن طريق الأب، ومن المعقول ببساطة قبول الوحدة القبلية التي يمكن أن تشخص باعتبارها أم المجموعة لكن حقيقة أن الأسماء القبلية كانت ولا تزال تعامل بوصفها تجمعات أو جموعاً أنثوية، هي رأي قوي لوجود وشمولية القرابة المبكرة عن طريق الأم.

صحيح، أنه يجب أن نعترف بالكثير من رأي البروفيسور **نولدكه، بأنه** بعد أن مات أو تلاشى هذا النوع من القرابة من طرف الأم واستبدل به نظام قرابة عن طريق الذكور، فإنّ مجرد تشخيص القبائل النحوي والذي يحمل معنى بوصفهم نساء قد يستمر، لكننا لا نستطيع أن ندّعي وجود قرابة أنثوية في تغلب في عصر الفرزدق لمجرد أنه يقول «تغلب بنت وائل». لكن أيضاً في هذه الحالة، لم يفترض النسابون اسم نسب أنثوي إنما افترضوا اسم نسب ذكوري. وعموماً انتصر نسق اسم النسب الذكوري في كل مكان على القاعدة النحوية التي تقول بأن القبائل جموع أنثوية. لذلك فإننا حين نجد أنه رغم كل ضغوط نظرية اسم النسب الأبوية، كان النسابون مجبرين بالسماح لعدد معين من أسماء النسب الأنثوية، وإذا ما قلنا بأن أبناء خندف أو أبناء جديلة وهكذا، قد حملوا اسم أمهم وليس اسم أبيهم، فإننا قد نشعر بالتأكيد أنه في هذه الحالات وجدوا أنفسهم وجهاً لوجه مع حقيقة أقوى من مجرد قاعدة نحوية، أي إما أنهم يواجهون تقليداً فعلياً للقرابة الأنثوية أو أنهم يواجهون أسطورة راسخة جداً باسم بطلة لا يمكن أن تظهر سوى في ظل قاعدة القرابة الأنثوية. عندها سيكون هناك اتفاق على أن أمثال أسماء النسب الأنثوية هذه إنما تشير عادة لمرحلة تاريخية بعيدة جداً، كما أن ليا العبرية أقدم بكثير من ليفي، وسارة أقدم من إسرائيل.

ويمكننا أن نوضح في أكثر من حالة أن روابط الجذب الأصلية لمجموعة ما، يُعبر عنها في سلسلة نسب أمها، بينما تعرض الشجرة الأبوية علاقاتها بقبائل أخرى في عصور أكثر حداثة. والأمثلة على هذا وردت في ملاحظة سابقة فيما قيل عن قضاعة. ودعنا الآن نأخذ في اعتبارنا ماذا يعني هذا في حالة حيث تسمي القبائل فعلاً نفسها بأسماء أمومية. فعاملة وهم كانوا في الأصل فرعاً من قضاعة، لكن رباب الأخرى كانت تنسب لتميم في أزمنة متأخرة. فكيف يمكن أن يكونوا قد أقنعوا واستدرجوا ليؤمنوا أن (عاملة) أمهم كانت أخت (قضاعة) ما لم يكن في الذاكرة في وقت ما حينما كانت الروابط القبلية المتجاذبة بشكل طبيعي عن طريق الأم؟ وإذا كانت القرابة ـ عن طريق

الأم هي القاعدة القديمة وقد استبدلت بها تدريجياً القرابة الأبوية، فإن حقيقة أن عاملة كانت مرة من قضاعة وبعدها من تميم، قد عُبر عنه بشكل كاف بالقول: «أمك من قضاعة لكن قرابتك من طرف أبيك من تميم»، لكن إذا كانت القرابة عن طريق الأب قاعدة قديمة فإن مثل هذه العبارة ستكون موضع اختلاف أو تباين مع التاريخ الفعلي للقبيلة. وهكذا مرة أخرى نجد قسماً من عدي مشمولة في حنظلة وهي فرع من تميم وهم يسمون أنفسهم بنو العدوية، ونجد في ما كتبه الميداني أسطورة عن هذه المرأة العدوية، النوار زوجة مالك، والأسطورة لا تظهر هذه المرأة على أنها كانت مجرد تشخيص نحوي. لكن هذه المجموعة التي ترى نفسها أنها عدوية فقط عن طريق الأم، لها نفس العبادة القبلية التي لعدي عموماً، فعدي هي عبد مناة وحنظلة زيد ـ مناة. وهذا يوازي تماماً الحالة التي فيها أبناء مُرّ، الذين عن طريق أمهم يُشار إليهم كلب، ولهم في الوقت نفسه لجدهم الأبوي أُدّ، أي ودّ إله كلب. وفي كلتا الحالتين فإنّ دين المجموعة هو دين أمها، ولا نحتاج أن نقول أن الرجل عندما يكون على دين أمه فإنه يكون أيضاً من أقارب أمه. وهذه أشياء لا يمكن أن تكون محض اختراعات اخترعها النسابون ويسندها بالصدفة النحو.



ورغم قوة هذه الآراء كما يظهر. إلا أنها تجريدية جداً بحيث تقدم إيماناً راسخاً أو قناعةً راسخة في أمر بهذا القدر من التعقيد دون وجود دليل تجريبي مؤكد. وبالنسبة لهذا فإننا سنتقدم قليلاً فقليلاً ما يكفي من ذلك، لكن في هذه الأثناء لن يكون من غير المفيد أن ندفع بالرأي التجريبي هذا إلى الأمام خطوة.

لنفترض مؤقتاً أن أسماء النسب القبلية مثل خندف ومزينة وعاملة يمكن أن تشرح على أنها تشير إلى مجموعات القرابة الأنثوية، ودعنا نلاحظ ما إذا كانت قاعدة القرابة من طرف الأنثى في كافة أرجاء الجزيرة العربية قد أخذت تدريجياً تتراجع مفسحة المجال لقاعدة القرابة من طرف الذكر، إذ عندها سنجد أن المجموعات المسماة باسم نسب يعود لبطله لم يدمجوا فقط من طرف النسابين في نسقهم العام للأسلاف الذكور، وإنما أسلموا أنفسهم

للتقسيمات الثانوية النسبية في خط النسب الذكوري. فلا توجد قبيلة ذات اسم نسب أنثوي ليس للمجموعات الرئيسية فيها أسماء ذكورية، وإن كان هذا قد يعود جزئياً للقدرة الإبداعية العظيمة التي كانت للنسابين، إلا أنها أيضاً يجب أن تؤخذ على أنها تعني أنه في أزمنة متأخرة كانت قاعدة القرابة قد تغيرت، لذا فإن القبيلة نفسها كانت قادرة على أن تقبل وبدون معارضة جدول نسب أجنبي أو دخيل على دستورها الأصلي. ويتوافق هذا مع ما يلاحظ عن أعراق أخرى كان لها في الماضي قاعدة قرابة أنثوية. ففي كل مكان مع تقدم المجتمع يتم الوصول إلى مرحلة عندها يتوقف انتماء الطفل إلى قرابة أمه ويصبح تابعاً لقرابة والده. وبحسب ذلك، فإننا قد نكون متأكدين من أن قانون القرابة الأنثوية في جزيرة العرب كان في وقت ما واسع الانتشار بشكل أكبر مما يظهر من الحالات المسجلة للقبائل ذات أسماء النسب الأنثوية. وإن أسماء النسب الأنثوية غالباً ما تُغير إلى أسماء نسب ذكورية، ومن أمثال هذه الحالات مذحج وخصفة، وبهذه الطريقة بهتت واختفت الطبيعة الحقيقية لجماعات النسب للأم القديمة كلياً. لكننا لا نعتمد فقط على حجة أسماء النسب، فلدينا الرأي العام المشتق من كلمات أمة ورحم، وهناك حجة أخرى لا تقل أهمية عن حقيقة أنه في كافة أجزاء الجزيرة العربية أحد المصطلحات الفنية للعشيرة هو «البطن»، الذي يعني حرفياً البطن وبالذات بطن الأم. ولم يكن الفرق الدقيق في استخدام الكلمات العربية المختلفة للقبيلة وأجزائها الفرعية واضحاً بشكل دقيق، ونظريات النسابين القائمة على هذا، وهي قد تقرأ في القواميس والمعاجم أو في بعض كتب الأدب، متخيلة جداً. لكنه من المؤكد أنه بالإمكان القول بأن كلمة «بطن» يمكن أن تكون في الأصل لا تعني شيئاً سوى قبيلة تقوم على أساس أو متوسعة على أساس قرابة من طرف الأم ـ وفي الواقع لا يزال هذا المعنى للكلمة حياً، فبحسب ما وجده فتزشتاين Wetzstein في عامية دمشق يؤكد ذلك. ومن ثم، كما لاحظ نولدكه، أنّ كلمة «بطن» قد تؤخذ على أنها مقابل لكلمة «فخذ» والتي تستخدم لتعني عشيرة كما وجد في كتابه: نقوش تدمرية (Palmyrene)، وكذلك وجدت في الأدب العربي (على أنها أقل ظهوراً من كلمة «بطن»).

ومعنى فخذ واضحة دون لبس في العبارة العبرية التي تتحدث عن الأطفال بوصفهم: «خرجوا من فخذ والدهم» وفي العبارة السريانية «Shaca d'malke» «البذور الملكية» والتي تعني إذا فُهمت حرفياً: «فخذ الملك». وهكذا فإن «فخذ» أو عشيرة ذات نسب ذكري تقابل العشيرة «البطنية» المنحدرة من نسب الأم. لكن تستخدم كلمة «بطن» في اللغة العربية الأدبية للإشارة إلى قبائل ذات قرابة ذكورية، كما أن كلمة «رحم» لم تعد محصورة بـ قرابة الأم ـ وهذه إشارة واضحة على وجود تغير في قاعدة خط النسب، وعلى أن القرابة من طرف الأم هي النوع الأقدم. ويظهر أن المعنى الفني للكلمة «بطن» قديم جداً، وأنه معروف في العبرية والعربية على حد سواء. وفي كل الأحوال فإنه يقدم التفسير الطبيعي جداً لعبارة «أبناء رحمي» أي أبناء عشيرتي الواردة في الكتاب المقدس. وهنا يمكن أن يضاف أنه كما يقول لابن عن ابن اخته يعقوب «أنت عظمي ولحمي»، كذلك بحسب الهمداني فإن «لحوم» وهي جمع لحم مرادفة «البطون» من المفرد «بطن».

# التنظيم الاجتماعي في مكة وأصول الإسلام

أريك وولف

ترجمة أبوبكر باقادر

مقدمة:

تسعى هذه المقالة إلى تحليل بعض الجوانب المبكرة من تطور الإسلام في ضوء بعض المصطلحات الأنثروبولوجية المحدّدة. وكما تسعى إلى مناقشة الرأي الشائع الذي قال به هاريسون (Harrison 1924:42) في الصياغة التالية: «ليس الإسلام أكثر من عقل بدوي مسقطاً على مجال الدين». وتهتم المقالة بصورة أولية بالتغير من نوع المجتمع المنظم على أساس علاقات القرابة إلى نوع مجتمع دولة منظمة، وإن كانت في حالة أولية. وستظهر أن هذا التغير مرتبط بانتشار التجارة في بيئة حضرية. لن نحاول القيام بمقارنات مع ثقافات أخرى، وإن كنا نأمل أن تكون البيانات التي سنقوم بتقديمها ممكنة التطبيق في مواقع أخرى، وتحديداً في دراسة مناطق يتفاعل فيها الرعاة مع سكان الحواضر.

لقد عالج العديد من الكتاب مسألة ظهور الإسلام من منطلق انتشاري. لذا حلل توري «الأسس اليهودية للإسلام» (Torry, 1933) وعالج بيل «أصل الإسلام في بيئته النصرانية» (Bell, 1926) وناقش هيرشبيرغ وجود التعاليم اليهودية والنصرانية في الجزيرة العربية في الجاهلية وصدر الإسلام

(*) عن Eric R. Wolf, The Social Organization of Mecca and the origins of Islam, in: South Western Journal of Anthropolpgy, Vol. 7. Nu. 4. Winter 1951.

وقد حذف المترجم غالبية الحواشي لتعذر العودة إليها (المحرر).

(Hirshberg, 1939). وأعاد كلٌّ من جريم ونيلسون وفيلبي العناصر الإسلامية إلى أصولها في جنوب الجزيرة العربية بوصفها المصدر الرئيسي لانتشارها (Grimme, 1892, Philby, 1947, Nilsen, 1927). كما ضمن كروبر الإسلام في النموذج التوحيدي ـ الاقصائي الذي يقول بتمييز اليهودية والنصرانية والإسلام مدللاً على مفهومه عن «النماذج النسقية» للانتشار (Kroeber, 1948:314). لقد هدفت أعمال هؤلاء إلى فهم اشتقاق بعض العناصر الثقافية التي استخدمها الإسلام أو الإشارة إلى وجود عناصر مشابهة من تقاليد أخرى تطورت داخل المنطقة العامة نفسها.

على أن ما سنؤكد عليه هنا مختلفٌ نوعاً ما، فنحن مهتمون بصورة أساسية بالطريقة التي ينشئ الناس علاقة بينهم على أساس الثقافة المادية المتاحة لهم، وكيف أن انساق هذه العلاقة تتغير بسبب تأثير عوامل داخلية وأخرى خارجية. وهذا الاتجاه الحالي هو اتجاه وظيفي أو تاريخي. وهو أيضاً اتجاه تطوري إذ إن الكاتب يهتم بحالة تاريخية محددة ليظهر تغيرات معينة في التنظيم الاجتماعي يبدو أنها قد تحدث في منعطف الانتقال أو التحول من مستوى تنظيمي إلى آخر.



ولا يتطلّع هذا العرض إلى الكمال على الإطلاق. من هنا فهو يتجاهل مساحات شاسعة من الثقافة تعد عرضية بالنسبة إلى المشكلة القائمة هنا، على سبيل المثال أغفلت تغير وضع المرأة من الجاهلية إلى فترة الإسلام. ومن أجل الملاحظات عزلت مساحات معينة من الثقافة، لذلك فإن افتراضات عن طبيعة التغير النسقي قد يتم اشتقاقها.

## الأساس الاقتصادي للمجتمع المكي:

في القرن الأول قبل الميلاد أدى اكتشاف التبدل المنتظم للرياح الموسمية إلى ظهور التجارة الساحلية المنتظمة حول شبه الجزيرة العربية. مما أدى إلى انخفاض معدلات قيمة شحن البضائع بشكل كاف ومن ثم تناقص أهمية خط النقل البري من اليمن إلى سوريا بدرجة كبيرة. وبالرغم من أن

معظم تجارة السواحل كانت تمر عبر أيدٍ غير عربية، إلا أن العرب من سكان الحجاز استولوا على ما بقي عن طريق نقل البضائع عبر طريق القوافل الأساسي. لقد أدى تطور هذا الهامش الاقتصادي إلى تأسيس مستوطنة دائمة في وادي مكة في حدود العام 400 للميلاد (Lammens, 1926:13).

لقد أسس هذه المستوطنة أفراد من قبيلة قريش، وهي فرع فقير من قبيلة كنانة الرعوية الكبيرة. وقبل أن نستقر قريش في مكة، عاشت بطونها باعتبارهم بدواً رحلاً في مجموعات قرابية مشتقة ومهاجرة مما جعلها تضيف إلى مصادر معيشتها فرض خوة لحماية القوافل العابرة (Lammens, 1928:239). ويظهر أن التنظيم الاجتماعي لهذه المجموعات قد احتذى النموذج العام لمثل هذا التنظيم بين البدو في الجاهلية. إذ كانوا «مجموعات محلية تعيش على التنقل مع بعضها بعضاً» (Smith, 1903:43). وتتكون من رئيس وأسرته وأسر حرة وعبيد وجيران وحلفاء ليسوا من نسب الأقارب (Levy, 1933, vol:1,:278). كان الزعيم ـ عادة يكون ذكراً والأكبر سناً ـ يحض على احترام المجموعة كما كان مسؤولاً عن العناية بالفقير والأرامل والأيتام وضيافة الأغراب ودفع الدية (Procksch, 1899:2-91) وحفظ وصيانة النظام بين أفراد المجموعة ـ وكما كان في الماضي؛ فإنّ وظائفه لم تتغير في الحاضر (Ashkenazi, 1946:668)، حيث يمارس الشيخ سلطة نشطة لا في الحرب فقط وإنما أثناء التحركات التي تشكل إجراءات وقائية من الحرب (Smith, 1903:68). وكما يرتبط الشيخ والأسر الحرة بروابط قرابة فإن الجيران والحميمين المسافرين مع المجموعة يرتبطون معهم بعدد من علاقات القرابة الطقوسية التي ستتاح لنا فرصة مناقشتها لاحقاً بصورة تفصيلية. هذه العلاقات مكنت العناصر المكونة للمجموعة من الاجتماع على أساس نموذج ـ أو مبدأ ـ الارتباط العشائري، كما مكنت الغرباء أو الخارجين من التداخل والاندماج والانتساب إلى الجماعة نفسها (Maine, 1888:126,127).

لقد فسر اسم قريش بتفسيرين لهما اهتمام سوسيولوجي لا اهتمام ايتمولوجي يهتم بأصول الكلمات. ويعيد أحد التفسيرين الاسم إلى كلمة

تعني «التجمع» حتى قيل إن قريشاً حملت هذا الاسم أو سميت به إما لأن أسلافهم جمعوا كل وحدات القرابة المهاجرة حول مكان ديني مقدس موجود سلفاً في مكة (Wüstenfeld, 1854:28)، أو لأنهم جمعوا سلعاً من كل جانب للبيع (نفس المصدر 25). ويرى التفسير الآخر أن الاسم مشتق من كلمة تعني «المتاجرة والحصول على ربح» (ابن هشام، 1864، ص 1، 46). والتفسيران يصفان بدقة قريشاً بوصفها قبيلة تجار يعيشون أو يقطنون في مستقرٍّ دائم.

إن طبيعة حياتهم المستقرة جعلتهم يختلفون عن الرعاة الرحل، من الذين بقوا في مرتفعات الحجاز (ابن هشام: 85). فقد أقبلوا على حفر الآبار وبنوا بعض المباني، شأن الذين يتوطنون، ولا يعودون للترحل حتى تغنى بذلك شاعر جاهلي (نفس المرجع). بينما قال شاعر آخر إنه لو كانت له حرية الاختيار لاختار البقاء مع قريش، فإنه لن ينتقل متجولاً في الصحراء باحثاً عن الكلأ والماء المالح قاضياً الليالي في أمكنةٍ سيئة (المفضليات 1918:254) ولقد أقامت قريش لنفسها:

> «عدداً من الأنظمة الاختيارية من النوع التالي، فقد أعفوا أنفسهم من الالتزام الذي يقضي بإعداد المخيض أو صنع السمن أو العيش في خيام من شعر الجمال، وهم بذلك يتبرؤون من عادات بدو الصحراء الرحل، كما يتبرؤون ممن ميزوا أنفسهم عنهم كلياً» (Caetani, 1905:148). ولقد أقيمت مستوطنة مكة الدائمة لأغراض التجارة فيما يبدو، إذا كانت كما ذكر شاعر جاهلي ما معناه: «لو كان لمكة أي إغراءات يمكن أن تقدمها، لما تردد أمراء حمير عن غزوها بجيوشهم منذ زمن فهي على حد سواء مقفرة شتاء وصيفاً، لا يطير فوقها طير ولا ينمو فيها عشب ولا توجد فيها طرائد يمكن صيدها ولم تنتعش فيها سوى أبأس المهن»: التجارة (أسعد بيك 1936:44).

وحينما هاجر النبي محمد ﷺ إلى المدينة حاول أن يُضعف مكة عن

طريق تحطيم تجارتها السورية، لذا قال أحد تجار بني أمية:

«لقد عطل محمد ﷺ تجارتنا ولم يترك لنا رجاله الساحل آمناً وعقد السكان معه عهداً وهم يتفاهمون معه، لذا فإننا لا نعرف كيف نتصرف. لكن إن بقينا في دورنا فإننا سنفقد رأس مالنا ولا يمكن الإبقاء على أنفسنا في مكة لفترة طويلة من الزمن لأنها مكان معد فقط لغرض حمل التجارة إلى الشام في الصيف وحملها إلى الحبشة في الشتاء» (الواقدي 1882 : 100) إذ من غير التجارة سيموت المكيون في ﴿واد غير ذي زرع﴾ (سورة إبراهيم: 37).

وعلى مراحل أصبح أبناء قريش التجار المهيمنين على غرب شبه الجزيرة العربية. أولاً لأنهم كانوا يملكون حق حماية القوافل، ولأنهم بدأوا بعدها في تقديم سِلَع للبيع على طول الخطوط البرية المؤدية إلى مناطقهم (Wüstenfeld, 1864:35). وأخيراً دخول الأسواق الكبيرة القائمة خارج منطقتهم، فدخلوا في اتصالات تجارية مباشرة مع الشام والحبشة (المرجع السابق) ومع فارس (المرجع السابق: 38) ولقد تمكنت قريش:

«من الحصول على ثقة والمشاركة في ثروة كل العرب المجاورين. وكانت أسواق منى وذي مجنة وذي المجاز وعكاظ أسواقاً متقدمة للتجارة المكية وفي كل هذه الأسواق تركزت الأعمال التجارية في أيدي قريش، ويمكننا معرفة السُمعة التي وصلت إليها من إيداع الأسلحة لديها أثناء إقامة هذه الأسواق وأثناء الحج» (Wellhausen, 1884-99, vol.3:88).

هكذا لعبت قريش دوراً رئيسياً ومهماً في مركزة اقتصاد الجزيرة العربية، إذ حولت مغامراتهم التجارية مكة إلى مدينة، آمنة وقادرة على استيعاب أي مؤن قادمة من أي جهة (سورة النحل: 113) وكذلك تحويلها إلى مكان جماهيري (سورة البلد: 3) يعج بحركتهم وصخبهم (سورة آل عمران: 196) وهو ما حولها إلى . . . اشترى (سورة المائدة: 42).

كانت السلعة الأساسية التي تصدر من مكة إلى الشمال هي الجلود وتحديداً جلود الجمال والمواشي والغزلان المدبوغة (:Sprenger, 1869, vol

3:94)، ومنتجات دباغية عديدة من إنتاج مدن تقع بين الطائف وعدن. إضافة إلى سلع التصدير الأخرى كالأحجار الكريمة والزبيب والبخور (,Lammens 1928:22-23, Sprenger, 1869: 95). وهناك السلع التجارية التي ترد إلى مكة مثل الحبوب والزيت والنبيذ وجلود البغال والحرير والبضائع الكمالية (نفس المراجع).

في هذه التجارة استثمرت رؤوس أموال طائلة. ووصلت بعض القوافل إلى أكثر من ألفين وخمسمائة جمل (الواقدي، 34: 1882). تقدر حمولتها بحوالي خمسين ألف مثقال أو ما يعادل ألفين ومائتين وخمسين كيلو من الذهب (نفس المصدر: 39). لقد حاول شبرنجر حساب حجم التعامل التجاري السنوي الوارد إلى مكة والصادر منها على النحو التالي:

«يصبح لنا أن نفترض أن المكيين يرسلون إلى الشام سنوياً أكثر من مليون ومائتي ألف كلغ من البضائع ويستوردون تقريباً من هناك القدر نفسه. وإذا ما قدرنا قيمة كل عشرة مثاقيل ـ لا غير ـ لكل مائة كلغ لمتاجرتهم في الحبوب؛ فإن التصدير والاستيراد من هذا الاتجاه يصل تقريباً إلى حوالي ربع مليون مثقال (أي ما يعادل 11.250 كلغ من الذهب). وإذا كانت التجارة مع الجنوب لها الأهمية نفسها، فإن دخلهم السنوي منها ـ أيضاً ـ يقدر بحوالي نصف مليون. وبما أن الأرباح نادراً ما تقل عن 50٪ فقد كانوا يجنون زيادة صافية (سنوياً) تقدر بحوالي مائتين وخمسين ألف مثقال على الأقل» (Sprenger, 1869:96).

كان الحصول على رؤوس الأموال الضرورية لهذه العمليات يتم عن طريق «تطوير مؤسسات الاقتراض (التي عن طريقها) يمكن أن تتحول المبالغ المتواضعة إلى رأس مال إذ يمكن أن يساهم الفرد بدينار أو قطعة ذهب أو حتى نصف دوكات من الذهب» (Lammens, 1924:233). وقلة من القوافل انطلقت دون أن تكون لكل الجمهور، رجالاً ونساءً، مصلحة مالية فيها. وبناءً على العوائد المجنية من هذه التجارة كان كل واحد يحصل على جزء من الأرباح. ولهذا، على سبيل المثال تحركت قافلة عام 624 للميلاد:

«وكانت العير ألف بعير. وكانت فيها أموالٌ عظامٌ، ولم يبق بمكة قرشي ولا قرشية له مثقالٌ فصاعداً إلاّ بعث به في العير، حتى إنّ المرأة لتبعث بالشيء التافه؛ فكان يقال إنّ فيها لخمسين ألف دينار. . وإن كان ليُقال إنّ أكثر ما فيها من المال لآل سعيد بن العاص - أبي أُحيحة - إما مالٌ لهم، أو مالٌ مع قوم قُراض على النصف؛ فكانت عامة العير لهم. ويقال كان لبني مخزوم فيها مائتا بعير، وخمسة أو أربعة آلاف مثقال ذهب. وكان يقال للحارث بن عامر بن نوفل فيها ألف مثقال. وكان لأمية بن خلف ألفا مثقال، . . .وكان لبني عبد مناف فيها عشرة آلاف مثقال. وكان متجرهم إلى غزة من أرض الشام» (الواقدي: المغازي 1/ 27 - 28) ولقد أدى اتحاد قريش وتحديداً اتحادهم في تنظيم قوافل الشتاء والصيف (سورة قريش) إلى مركزة العمليات التجارية في يد عدد قليل من القادرين على القيام بعمليات كبيرة بهذا الحجم.

في هذا المجتمع لم يصل المال إلى مرحلة السلعة العالمية ومع ذلك كانت الأحجار الكريمة تستخدم وسيلة تقدر بواسطتها قيمة السلع الأخرى. وأيضاً استخدمت العملتان البيزنطية والفارسية (البلاذري، 1861: 233). وبالرغم من أن الذهب كان يستخرج من المناجم الحجازية (Buhl, 1930:5) إلا أن البيع والشراء بالعملات المعدنية لم يكن متعارفاً عليه إلاّ باعتبارها (أي العملات) نوعاً من السبائك توزن ولا تعد، (البلاذري، 1916) وقد يعزى ذلك إلى عدم وجود قوة سياسية مركزية تفرض قيمة معيارية للعملات المتداولة. . . وعلى كل حال كان يباع سلع مثل الطعام والحليب والنبيذ (ابن هشام: 3 والمفضليات: 34) كما كانت تباع الملابس (Wüstenfeld: 36) ويقال إن المحاصيل السيئة حول مكة أدت إلى ارتفاع أسعار الخبز (ابن هشام: 5) كما يقال إن أبا سفيان قد باع داره بأربعمائة دينار، كانت الدفعة الأولى مائة دينار والباقي على دفعات (الواقدي: 36). وكان العبيد يباعون في ما كان يعتبر أكبر سوق للعبيد في جزيرة العرب (Lammens, 1298:12). وكانت الجمال التي تغنم من الغزوات تباع في سوق مفتوح في مكة (ابن هشام: 21 - 22) ويقال إن أسعار الخيول تقررها ظروف السوق (المفضليات: 308)، وأن الجمال تستؤجر للقيام بالعمل في القوافل (المرجع السابق: 318). كما أن

الفدية تحسب نقداً في بعض المناسبات (الواقدي: 76) وبينما كانت الأجور في المدينة تدفع في صورة مقايضة نوعية فإن أجور ممارسي بعض المهن مثل رعي المواشي وقيادة القوافل وبناء الجدران والحجامة وغيرها تدفع نقداً (البخاري: 62 ـ 64) وكذلك (Sprenger, 1989, vol 3, 144).

وتندرج علاقات الاقتراض والتسعير والأجور بين الأفراد ومجموعات الأفراد في النسق السابق ضمن إطار العلاقات القرابية، وفي ظل التطور التجاري تحول المجتمع المكي من نظام اجتماعي يقوم بصورة أساسية على القرابة وتجانس الأصل الاثني إلى نظام اجتماعي يستخدم فيه النسب القرابي المتخيل قناعاً لتقسيم المجتمع إلى طبقات تمتلك قدراً كبيراً من التنوع الاثني.

ولقد قسم تراكم الثروة والقوة في بعض عشائر قريش، قريشاً إلى فقراء وأغنياء، وإلى حدٍّ ما كان هذا ينعكس في نوع المستوطنة (Wüstenfeld, 1864:58-75). إذ كانت العشيرتان المسيطرتان بين عشائر قريش هما مخزوم وبنو أمية؛ إذ يحتلان «المدينة الداخلية» حول حدود الكعبة وكانوا يسمون «قريش الأعالي (المركز)». أما العشائر الثمان الأفقر من قريش فإنها تحتل «المدينة الخارجية» وتسمى «قريش الأباطح (الأطراف)». ومع ذلك فإن الوحدات الوظيفية الحقيقية للمجتمع المكي، لم تعد تعتبر عشائر ولا حتى مجموعات عشائر محلية، وإنما هي مجموعات من التجار الأثرياء وأسرهم وأتباعهم. لقد كان السكان التابعون يتكونون من عدة مجموعات. وكان التمايز في المكانة وهو ـ أمر ثانوي ومحدود بين البدو الرحل، يعد أمراً مهماً جداً في مكة. أولاً لوجود العبيد، وثانياً لوجود مجموعة من المرتزقة العديد منهم كانوا من العبيد أصلاً، ثالثاً محافظة أو إبقاء التجار على الموظفين الضروريين لقوافلهم، رابعاً وجود بعض الوسطاء؛ فعلى سبيل المثال كان عمر بن الخطاب يقوم بهذا الدور، خامساً: وجود أناس خاضعين لسيطرة الأثرياء عن طريق الديون مثل اتباع العباس الذين أصبحوا رهن إشارته بسبب ما تراكم عليهم من الربا (Buhl, 1930:109) وسادساً وجود مجموعة من الناس ممن كانوا يعملون بالأجر، وأخيراً وجود موالي أو أتباع.

وفي دائرة مكة، كان هناك ثلاث عشرة مجموعة من الموالي كانت كل مجموعة تنتسب إلى أسرة أو عشيرة تنتمي إليها بوصفهم موالي (Wüstenfeld, 59-75) وكان هؤلاء من أصول متنوعة، كان بعضهم عبيداً محررين (Smith, 1903:51)، وآخرون كانوا من الخارجين على القانون من مجموعات قبلية وطلبوا حق اللجوء. وبعضهم كانوا أفراداً تمتعوا بحق الجوار في المجموعة عن طريق الزواج الأمّوي. وبعضهم كانوا من المتبنين (نفس المرجع: 49 ـ 52).

وكما كانت المستوطنة في مكة منظمةً اسمياً على أساس النسب، عشيرتان في المركز وثمان عشائر في الأطراف، كذلك كانت المجموعات الوظيفية اجتماعياً داخل المجتمع المكي تنظم رسمياً على أساس وضع مزعوم من نسب القرابة. وكان هذا الزعم هو الوسيلة الوحيدة التي عن طريقها ـ باستثناء الرق ـ يمكن للأفراد أن يرتبطوا ببعضهم بعضاً. وداخل التجمعات الاجتماعية كان الموالي يمثلون مجموعة غير مرتبطة بالولادة وإنما مرتبطة على أساس رسمي قائم على علاقة قرابية مزعومة، كانت ـ في الواقع ـ تأخذ أكثر فأكثر شكل علاقة استغلالية بين عدد مختلف من مجموعات طبقية. وهذه العلاقة يقويها نظام الأجور والاسترقاق بسبب الديون (Lammens: 236-7). ولقد بدا بصورة متكررة أن غالبية المسلمين الأوائل كانوا من الموالي والعبيد في مكة (Caetani, 1905:240)، (Procksch, 1899:81-2). بل رأى كايتاني أن محمداً ﷺ نفسه ربما كان من موالي قريش ولم يكن قريب نسب بالدم (Caetani: 68-9) وأورد لدعم هذا الرأي إشارة غريبة وردت في القرآن: ﴿وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم﴾ (سورة الزخرف: 31). وأضاف إلى ذلك دليلاً آخر أنه ما أن صدع محمد ﷺ برسالته حتى كان صداها كثيفاً بين أرقاء مكة حتى أن أحد كبار ملاكهم ممن يملكون أكثر من مئة عبد أخرجهم من المدينة خشية تحولهم إلى هذا الدين الجديد، وحينما حوصر محمد ﷺ في الطائف دعا عبيد البلدة إلى معسكره حتى يحصلوا على حرياتهم (Sprenger, 1851:159، والموسوعة الإسلامية، المجلد 1، 80).

ولقد قدمت آلية القرابة بين السيد ومولاه الدعم للفقير والضعيف. إذ جعلت هذه القرابة ثقل قوة مجموعة القرابة الطقوسية خلفها. أما الفرد المعزول عن مثل هذا الدعم فقد كان معرضاً للهجوم عليه أو القتل من غير خوف من ثأر (Buhl: 36-7). ومع ذلك فإن الآلية نفسها كان يمكن أيضاً أن تفجر الاستقرار الاجتماعي. فلو أن مولىً هوجم، فإن مجموعة الحماية مطالبة بإظهار قوتها. وإظهار القوة هذا في المقابل يشمل المجموعة الحامية في دوائر واسعة من الصراع. وعلى سبيل المثال في المواجهة بين محمد وقريش قتل المسلمون مولى تاجر من تجار قريش الكبار وقد طالب أخو القتيل بالقيام بواجب الأخذ بالثأر، ولمعرفة التاجر بأن ذلك سيدخل مكة في حرب طاحنة مع المسلمين فقد حاول تجنب القيام بهذه المهمة ولكنه أُجبر على ذلك (Procksch: 38). وكما هي الحال تشمل العلاقة بين الأحلاف الدعم المتبادل بين مجموعتين أو طرفين متساويين وهو ما سنوضحه بصورة مفصلة لاحقاً، فإن العلاقة بين السيد والمولى سيف ذو حدين. إذ توسيع القرابة إلى شخص ما سيؤدي إلى إمكانية زيادة الصراع بين المجموعات المنتظمة على أساس النموذج القرابي.

وعندما أصبحت مكة متميزة بازدياد الفوارق الطبقية في المجتمع فإن سكانها أصبحوا أيضاً غير متجانسين اثنياً، فلقد أشير إلى تجار وقادة قوافل شاميين، كما قيل عن وجود رجال دين وأطباء وجراحين وأطباء أسنان ومعالجين أجانب كما قيل عن وجود حدادين وتجار من الأقباط ونحاتي أصنام من الزنوج وكتّاب من النصارى. ونصرانيات تزوجن من أبناء عشيرة من قريش وبحارة وتجار من الحبشة (Lammens: 12-32). وعبيد من الأحباش والعراقيين والمصريين والسوريين والبيزنطيين يباعون في الأسواق (نفس المرجع: 18 ـ 19). بطبيعة الحال لقد مارس السوق المركزي قوة جذب على المجموعات والأفراد داخل حدود الجزيرة العربية وفيما هو أبعد من أطرافها.

## التطور الديني في المجتمع المكي:

يبرز التطور الاقتصادي اتجاهات ذات علاقة في مجال الدين ولقد تحدث غب عن «هجر المزارات المحلية وزيادة رحلات الحج إلى مقامات مركزية تعظمها مجموعات القبائل»، وكانت الكعبة في مكة واحدةً من أهمها (Gibb, 1948:113).

لقد أصبح وجهاء قريش يقبضون على المراكز الرفيعة في الهرم الديني المكي وكذلك على المراكز المسيطرة في النظام الاقتصادي. ويظهر أن بني أمية تحديداً، كانت لهم الصدارة على الأقل جزئياً بسبب امتلاكهم ماضياً ذا امتيازات دينية خاصة إذ يقسم شاعر جاهلي: «بالشهر الحرام شهر أبناء أمية» كما يذكر أن آخر قال إن بني أمية في قريش مثل عائلة «الكهّان» من بني خفاجة من قبيلة عقيل (المفضليات: 125 ـ 6). وعلى أي حال، الصبغة الاحتكارية القوية لهذه النخبة الحاكمة الدينية القرشية واضح وجلي في محاولتها تمرير وظائفها الدينية مباشرة إلى أحفادها بالنسب (Wüstenfeld, 1864:34). وعلى ما يظهر طور القرشيون أنفسهم وظيفة توزيع الطعام والماء على الحجاج حتى أصبح لها مكانة عظيمة عندهم. أما المناصب الأقل أهمية ذات القيمة التقليدية في تعظيم الكعبة فقد كانت من نصيب مجموعات قبلية ثانوية (Caetani, 1905:105 & Wellhausen, 1884:133). ولتعزيز سيطرة قريش في المجال الديني ترأست جماعة الحمس الدينية (Caetani, 1903:148).

ولقد كانت الكعبة كمعظم الأمكنة المقدسة في الجزيرة العربية محاطة بحرم، ولم يكن مسموحاً بإراقة الدماء داخل إطاره، ومع ارتفاع قيمة وأهمية مكة اقتصادياً سعت قريش وبصورة واعية إلى توسيع حدود الحرم عن طريق «وضع مخازنهم وجمالهم وثرواتهم على مسافة كبيرة من جيرانهم المشاغبين» (Lammens, 1928:23) وذلك لزيادة استقرار العلاقات الاجتماعية في منطقتهم التجارية. وتوضح قصة عمر بن لحي المصلحة الكامنة وراء هذا الجهد فهي تظهر كيف أحاط التجار المكيون الكعبة بأصنام المجموعات القبلية الأخرى لزيادة أهمية المكان المقدس ولجذب أكبر عدد من الزوار إلى المدينة النامية

(ابن هشام، المجلد 1 : 39).

وحيث الثارات محرمة يبدو أن توسيع مفهوم المنطقة التي لا تنتهك حرمتها قد أدى إلى دعم الاستقرار والأمن والثقة؛ مما ساعد على ازدهار التجارة وزيادة تطورها، ويكتب فلهاوزن:

> «وفي خضم الفوضى العارمة التي كانت تملا الصحراء، كانت الاحتفالات التي تبدأ في كل موسم تقدم الفترات الوحيدة للراحة والمتعة. سلام الهي وقتي يوقف لفترة قصيرة الثارات والحروب، وعبر أراضي الأصدقاء والأعداء تحج القبائل المختلفة والمتناحرة إلى الأماكن المقدسة نفسها من غير خوف، وهناك ترفع التجارة رأسها وتعقد الصفقات العامة والحية... وبعد تبادل السلع تتبادل الأفكار. وبسبب ذلك تطور مجتمع محلي أيديولوجي شمل كافة أرجاء الجزيرة العربية (Wellhausen, 1884:133).

ولقد طورت قريش عهوداً وتحالفات خاصة مع المجموعات والقبائل الأخرى لضمان عدم مهاجمة الحجاج في طريقهم إلى المركز الديني (Caetani: 1905:156). وجهودهم في الحفاظ على السلام جعلتهم موضع تهكم وسخرية القبائل الصحراوية المحاربة، فقال الشاعر الهذلي ما معناه: «لم يمر واحد منهم بفضائح الغزو» (Hell, 1933:10) وتهكم أحد يهود المدينة قائلاً: «إنهم شعبٌ لا يعرف ولا يجيد القتال» (ابن هشام، المجلد 2 : 2) وتهكم شاعر آخر: «تخونكم شجاعتكم عند الوغى وفي أفضل الأحوال أنتم جيدون في الحصول على مناصب متقدمة في المسيرات الاحتفالية» (Lammens, 1928:145).

وفي التأكيد على أن الكعبة هي مركز قوتهم، فإن قريشاً بهذا إنما تؤكد على تجاوزها الفكرة التقليدية عن وجود منطقة خاصة بمجموعة قرابية معينة وتقدم بدلاً من ذلك فكرة حضانتها الدينية التي يحرُم انتهاكها.

وعندما لم يكن القانون يتعدى حد القبيلة وهو حد يمكن تمديده بالنسب أو العشيرة وحدها ـ تطورت حماية عامة بالقانون لم يسمح بها من قبل في الجزيرة العربية، إذ لم يعد الغريب في حاجة إلى سيد محلي للمرور، إذ في ظل حماية مقدسة كل واحد آمن في دولة الإله الحرة وإذا ظلم أو اعتدي عليه فسيجد دائماً من بدعمه ويقف إلى جانبه (Wellhausen, 1884, V. 8:33).

لقد وضعت قريش بذلك أساس الانتقال من مفهوم محدد مكانياً وفق العلاقات القرابية إلى مفهوم مكاني لا تلعب فيه ـ دائماً ـ الاعتبارات القرابية أي دور. يقول كايتاني إن قريشاً بذلك:

«اعترفت أنه لو ولد عربي من غير أقاربهم في حرم الكعبة وجوارها فإن له نفس حقوق قريش وذلك من أجل تثبيت فكرة أن الاستقرار بالقرب من الكعبة أعطاهم أفضلية على كافة العرب» (Caetani, 1905:46).



وبالإضافة إلى هجر المقامات المحلية وزيادة مركزية العبادة، قام اتجاه متزايد للتأكيد على إله واحد فوق كل الآلهة الأخرى، ووجدت رموز دينية تشير إلى وحدات اجتماعية مختلفة لمجتمع القرابة الأقدم. وهكذا يظهر لكل عشيرة رمزها العشائري الخاص (Lammens, 1928:145) ولكل دار مكية إلهها العائلي (الواقدي: 370). لقد أدى التوسع من الصلات القرابية إلى الصلات الطقوسية للعشيرة إلى نوع خاص من السيطرة «لمفهوم المعبود» «والعابد كما لو كان سيداً ومولى» (Smith, 1927:79)، وبشكل منقطع النظير زادت أهمية العلاقات الجديدة غير القائمة على القرابة فازدادت أهمية الإله الواحد، «الله» فكان الله أبرز حام للعلاقات الاجتماعية التي تتجاوز المدى القرابي. وبحسب التعبير الجاهلي هو «حامي العقيدة والمنتقم من الخائن» وباسم الله يفترض من الناس الوفاء بالعهود واحترام الأقارب وإكرام الضيوف (Wellhausen, 1884:191).

لقد رأينا أن المركزية الاقتصادية في غرب الجزيرة العربية عن طريق

التجارة قد صاحبها اتجاه له علاقة بالمركزية الدينية التعبدية. ونحن هنا ندخل مفترضين أن ظهور الطبقات الاجتماعية من خلال شبكة علاقات مجتمع ما إنما تعتمد أساساً على الروابط الفعلية أو المتخيلة للقرابة كانت تصاحبها في المجال الديني، وتلك زيادة في التأكيد على الآلهة المرتبطة بالعلاقة غير القرابية (Wellhausen: 190).

## تنظيم القوة في المجتمع المكي:

إن الطريقة التي تنظم فيها القوة في مجتمع ما يجب أن تأخذ بعين الاعتبار كلاً من العوامل الداخلية والعوامل الخارجية (Wittfogel, 1932:542).

بالنسبة للتطور الداخلي فإن خطوط القوة السياسية في مكة مالت إلى التطابق مع خطوط القوة الاقتصادية. ونظرياً، كانت القوة في مكة تتمثل في مجلس المدينة (الملأ) المكون من ذكور ناضجين. وفي الواقع كان يسيطر على المجلس التجار الأثرياء أنفسهم الذين حكموا التجمعات القرابية والموالي والذين يقومون على المناصب الدينية الأساسية إذ كانوا يقررون السياسة العامة ويعقدون الأحلاف. وكانوا يمثلون «اتحاد قريش» وقد أقام ممثلوهم اتفاقيات رسمية مع البلاط الحبشي والفارسي (Wüstenfeld, 1864:35). وسمحوا للأجانب أن يتقدموا لمجلس المدينة بمطالب في موضوعات محددة، وجمعوا الضرائب التي كانت مفروضة على كافة الأجانب الذين لم يكونوا من القرابة أو من القرابة الطقوسية إن أرادوا الاتجار في المنطقة.

وبالرغم من طبيعة المجلس النخبوية (الاولغارشية)، فإنه لم يكن يملك قوة قانونية مباشرة، إذ كان يفتقر إلى تنظيم تنفيذي مركزي. ومع ذلك وفي مجتمع كان يبتعد بسرعة عن الاعتماد الأولي على الروابط القرابية فقد كانت قوة المجلس تقوم على أساس قرابي إلى حد كبير. إذ في مقدوره تحطيم المعارضين عن طريق الامتناع عن تقديم الحماية لهم. وكات آلية فرض مثل هذه القرارات النزاع الدموي وكان يحمي القانون فقط بسبب عدم رغبة البغاة أو الخارجين على القانون المحتملين من مواجهة مخاطرة مواجهة «قريش

المركز» الأقوياء. وكانت حدود هذه القوة السلبية بوصفها وسيلة ضبط اجتماعي فعّالة تظهر بجلاء في قصة الحصار المفترضة ضد النبي محمد وذويه في نهاية فترته المكية. وسواء كانت القصة قصةً دينيةً أم لا فإنها توضح أن (Caetani, 290, Buhl, 175):

«الحركة الأيديولوجية التي أبدعها النبي ﷺ شرذمت النظام العربي القديم القائم على القراب. إذ معظم أفراد العشيرة التي شملها الحصار لم تكن تؤمن بدعوة محمد ﷺ... وفي المقابل لم يشمل الحصار بعض أشد أنصار محمد ﷺ وأتباعه من المؤمنين آمثال أبي بكر وعمر ولم يؤثر فيهم بسبب هذه القاعدة السلوكية إذ إنهم لا ينتمون إلى عشيرته» (Buhl, 1930:176).

وكما أنّ تقليد الثأر، كوسيلة للضبط الاجتماعي، لم يَحُلْ دون النزاعات الداخلية الأخرى؛ فإن الآليات القائمة على القرابة استخدمت لضمان أداء علاقة السيد المولى، الموسعة إلى حماية الأفراد أو الجماعات، وفي الوقت نفسه وسعت من إمكانية الصراع بين القبائل. ويمكننا أن نقول الشيء نفسه عما عرف بعلاقة الحلف، فمصطلح الحلف عامة يشير إلى علاقة تعاون بين شركاء متساوين، في مقابل علاقة السيد المولى التي تشمل طرف أقوى وأخر أضعف (Pedersen, 1941:29, Bräunlich: 194). ويمكن لاتفاق تعاون كهذا أن يدخل مؤقتاً بسبب معين في عمل مشترك في الحرب أو لحماية قافلة ما. ويمكن أن يتطور إلى رابطة دائمة بين قبائل أو مجموعات قبلية (Bräunlich: 194) لقد كانت الرابطة تعطي شيئاً من القداسة عن طريق احتفال تخلط فيه الأطراف دماءها بعضها ببعض (Smith: 60-1, Pedersen: 21) وقد تحاط بأسطورة الأصل المشترك في النسب (Nallino, 1941:77). ولقد تحدث فلهاوزن عن علم الأنساب العربي بوصفه وسيلة إحصائية (Wellhausen, vol 4:27) وأكد هو وكايتاني على الطبيعة المزعومة (الخيالية) للنسب في الجزيرة العربية عموماً. لقد صانت قريش العديد من أمثال هذه الاتفاقيات أو العهود على سبيل المثال، اتفاقيات مع العديد من أفراد قبيلة سليم الذين كانوا يملكون موارد معينة وكانوا يسيطرون على الطريق إلى المدينة وكذلك

الطريق إلى نجد والخليج العربي (الموسوعة الإسلامية، المجلد 4: 98). والاتفاقيات مع بعض الأفراد من الشام (Lammens, 1914:244) ومع بعض البدو الجوالين مثل البرّاض وغيرهم.

ومع أن هذه الآليات القائمة على التخلي عن القرابة سمحت بتأسيس روابط اجتماعية أوسع إلا أنها كانت معقدة بحيث أصبحت سبباً لاحتكاك أكبر. إذ أصبحت الحروب بين قبائل بعيدة موغلة في الصحراء. والتي تشمل أطرافاً لها اتفاقيات أو عهود مع قريش، تفرض تدخل قريش ضد مصالحها. فحينما أدت سلسلة من الشتائم إلى حرب بين قبائل كنانة وهوازن، كان على قريش أن تدخل الحرب إلى جانب أقربائهم من كنانة. وحينما سطا حليفهم البرّاض على قافلة تابعة لملك الحيرة، انجرو للقتال إلى جانبه. وهكذا فإن نظام القرابة الطقوسي الذي اعتمدته قريش لزيادة أمنها هو في الوقت نفسه الذي كان يناقض مصالحهم أحياناً في قيام علاقات تجارية سليمة.

ولقد ناقش **لامانس** ردة الفعل ضد الثأر المباشر والتفضيل المتزايد في حل النزاعات الدموية عن طريق الوساطات التحكيمية ودفع الدية التي أصبحت واضحة وواسعة الانتشار في فترة ما قبل الإسلام في الجزيرة العربية (Lammens, 1928:232). ومن المحتمل أن ردة الفعل هذه قد ارتبطت بالنمو الواقعي المتزايد الذي كان سائداً في الآليات القرابية التي أثبتت أنها كانت مدمرة للسلام الذي يفترض أنها تحافظ عليه. وربما كانت قد تقولبت بحسب الاستخدام المتزايد وانتشار المال في كل مكان، والتي عن طريقها يمكن رد ادعاءات الدم وبسهولة، إلى قاسم مشترك.

ويوجد عنصر في التنظيم الاجتماعي في مكة لم يتخفّ في شكل وحدة قرابية، هو القوة العسكرية التي كانت موجودة ومتاحة لقريش، والتي كانت تعرف بالأحابيش، وربما تكونت هذه المجموعة من الجند إما من عناصر وفيالق من مجموعات قبلية مختلفة، أو ربما كانوا من المرتزقة الأحباش. وإذا ما صدقنا تفسير لامانس القائم على مادة نصية (Lammens, 1923:238)؛ فقد يشبهون «رجالاً من عناصر عربية مختلفة كانوا يتبعون الملوك. . . نوعاً من

حرس الحماية» تميزت به مملكة كندة الحميرية ودولة الحيرة التابعة للفرس (Rothstein, 1899:136). ولقد كانت وظيفتهم الأساسية هي تقديم الحماية للقوافل (Lammens, 1924:238) ومساعدة قريش في حروبها. كما كانت هذه الفيالق تختار من كنانة، وهم من أقارب قريش نسباً. وبالرغم من أن هؤلاء الحرس العسكريين لم تكن لهم صفة قبلية فقد كانوا ينتظمون على أساس مبدأ غير قرابي. إذ كانوا مدموجين في البنية الاجتماعية عن طريق إخضاعهم إلى أوامر رجال قبائل ينتسبون بالقرابة للنخبة الحاكمة (الأوليغارشية) المكية.

وإذا كان بالإمكان إعادة صياغة التفاعل بين المجموعات القبلية القاطنة بالقرب من مكة في ضوء مصطلحات صلات القرابة الطقوسية، فإن التفاعل مع المجتمعات الواقعة فيما هو أبعد من أطراف الجزيرة العربية كانت تعني الاتصال بتنظيمات دولة متطورة. حيث كانت هذه المجتمعات، أولاً دولاً تجاور القوى العظمى من أمثال دولة كندة الحميرية والحيرة الفارسية وغسان البيزنطية. وثانياً القوى العظمى نفسها: البيزنطيين وفارس في الشمال، وحمير في البداية ثم لاحقاً الحبشة في الجنوب. لقد كانت مواقع الحيرة وغسان المتقدمة تجعلهم يحتكون بالبدو الرحل بل إن هذه الدويلات نفسها - التي قامت على البدو الرحل، كانت تستخدم باعتبارها حاجزاً ضد إخوانهم الذين كانوا يندفعون للحاق بهم (Rothstein: 130) وكانوا هم أيضاً من سن «مصطلحات التجارة» في مواجهة البدو الرحل الرعاة، وذلك في شكل مقايضة المنتجات بين الصحراء والمناطق الزراعية. إذ تمد المنطقة الخصيبة البدو بالحبوب والمنتجات المصنوعة باليد، وتسمح لهم بارتياد المراعي والسهول وأماكن الكلأ وارتياد أماكن المياه بعد الحصاد. وكان على البدو أن يمدوا في المقابل الأمكنة المستقرة المتحضرة بالمواشي ومنتجاتها. وعندما يكون البدو أقوياء فإنهم يتلاعبون بشروط التقايض مع الحضر المستقرين، عن طريق إضافة جزية أو خوة نوعية على طلباتهم الأخرى. وأحياناً قد يعوضون نقداً بمبالغ كبيرة. لكن حينما تكون المنطقة الحضرية المستقرة منظمة سياسياً بصورة قوية، فإن بإمكانها استغلال احتياج البدو للمراعي لتأخذ منهم جزية في المقابل (Dussaud, 1907:314) وهكذا فإن ملوك الحيرة استلموا الجلود

والكمأة والخيول من البدو الرحل (Fränkel, 1886:178) في مقابل حقوق ارتياد مراعي العراق. لقد قاتل ملوك غسان والحيرة بعضهما بعضاً من أجل الحصول على العائدات المترتبة على ارتياد منطقةٍ ما (Rothstein, 1899:130).

ولهذه الدويلات خصائص معينة مشتركة. فلقد كان لها «حراس حماية» مكونين من عناصر لم تعد قبلية (نفس المصدر) ولها نظام تحصيل ضريبي (نفس المصدر 117: Nöldecke: 30) مما جعل وجودهم في حد ذاته معضلة للقوى المسيطرة الكبرى. وإذا ما أصبحوا أقوياء سياسياً فإنهم يجب أن يدمجوا داخل القوة الأساسية (نفس المرجع: 57) وعندما يدمجون فإن عدم وجود كيان مستقل يشكل حاجزاً مباشراً يصبح أمراً محسوساً وذلك من خلال غارات وتدخلات مسلحة من طرف أولئك البدو الرحل.

في حوالي القرن الخامس الميلادي، تثير دولة كندة اهتماماً خاصاً، فهي تمثل أول محاولة معروفة لتشكيل بناء اجتماعي يحتوي كل وسط الجزيرة العربية، المتمثل مركزياً في هضبة نجد. ويظهر أن أول أمراء كندة كان يدين لسيطرته على المجموعات القبلية بما فيها اتحاد كندة إلى رغبة مملكة حمير في جنوب الجزيرة العربية إقامة منطقة حاجزة ضد فارس (Olinder, 1927:37-40) وما أن تم تنظيم الاتحاد حتى بدأت حملاتها على المنطقة البيزنطية والفارسية (نفس المصدر: 57) «لقد كان واضحاً أن كندة لم تكن مسيطرة بنجد وحدها، وإنما على أجزاء كبيرة من الحجاز والبحرين واليمن وقعت تحت نفوذ سلطة الحارث الكندي» (نفس المصدر: 75). وقد ذكرت قبيلة كنانة، السنخ الأول لقريش وأسد وقيس عَيلان الحجازية بوصفهم جزءًا من الاتحاد الفيدرالي (نفس المصدر: 77 ـ 78). وأبقت دولة كندة على «حرس حماية» يشبه جامعي ضرائب الحيرة وغسان (نفس المصدر: 81). لقد تمزقت هذه الدولة بالسرعة نفسها التي تصورت بها، ويظهر أن السبب يعود إلى عجزها عن جمع الضرائب الضرورية من مجموعات بدوها الرحل (نفس المصدر: 77 ـ 78).

ولقد أشار ليتمور فيما يتعلق بمنطقة أخرى بالنسبة للتفاعل بين البدو

والحضر، أن احتمال تطور اجتماعي - سياسي مستقل يزيد إلى ما هو أبعد من مسافة معينة من المركز المسيطر (Lattimore, 1940:238). وفي هذا الخصوص، من المهم ملاحظة أن قوة المكيين برزت بعد تفكك قوة كندة وأنها كانت قادرة على الحفاظ على استقلالها عن الحبشة وبيزنطة وفارس، وموقع مكة بالنسبة لهذه المناطق المنظمة له أهمية كبيرة. لقد وصل التوسع الغساني جنوباً إلى العلا وخيبر وحائل (Musil, 1926:259). لكنهم لم يصلوا قط إلى مكة. وكانت هناك على الأقل محاولة وحيدة لضم مكة إلى المجال البيزنطي لكنها فشلت. لقد حاول عثمان بن الحويرث أن يقبض على القيادة في مكة مستعيناً بالبيزنطيين مهدداً بأن البيزنطيين سينتقمون منهم في تجارتهم السورية. لكن المحاولة فشلت سامحة بذلك لبني أمية أن يصعدوا إلى السيطرة على المدينة من غير منافسين (Sprenger, 1869, vol. 1:91) ولقد فشلت المحاولة الحبشية في مهاجمة الفرس من الجنوب (الطبري 204 - 205). ويظهر أن قصة معركة الفيل التي قيل إن الله قد حفظ فيها الكعبة من الخراب على أيدي الحبشة إنما تعكس حقيقة أن الأحباش قد وصلوا إلى أقصى حدود قدرتهم على التوسع. لقد ساهمت مكة بالجلود كسلعتها التصديرية إلى الشمال والحبوب كسلعتها التصديرية للجنوب في التبادل أو التقايض العام بين منطقة الرعاة والحضر ولقد سمحت لها بُعدها النسبي عن المراكز الكبرى، وقدرتها على الاستفادة من طرق التجارة الطرفية بنمو مستقل لتنظيم الدولة في هذه المنطقة.

### ظهور الدولة الإسلامية:

مكّنت الثورة الدينية التي وصفنا شروطها وسياقاتها، والتي ارتبطت باسم النبي محمد ﷺ من انتقال المجتمع المكي إلى مجتمع يملك العناصر التي تسمح بقيام وتنظيم دولة. كما أدى نجاح دعوة النبي محمد ﷺ النبوية لهذه العناصر أن تتبلور من داخل الشبكة الاجتماعية السابقة إذ أصبحت علاقات القرابة خيالية ومدمرة بشكل متزايد.

لقد أكمل الإسلام مركزية العبادة عن طريق جعل مكة المركز الديني

الوحيد. كما أكمل الاتجاه نحو عبادة الله الحاكم للعلاقات غير القرابية عن طريق جعل هذا الإله الأعظم والوحيد بوصفه «تجسيداً لسيادة الدولة» (Wellhausen, 1927:8). في الإسلام ـ «الاستسلام أو الانقياد لله» (Smith: 80, Layal: 784) كل الناس موالي أو عبيد لله الإله الأوحد. وكما يقول القرآن: ﴿وانذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع لعلهم يتقون﴾ (سورة الأنعام: 51) و ﴿الله ولي الذين آمنوا﴾ (سورة البقرة: 257).

وفي قول مأثور «لا عصبية في الإسلام» (Levy 1933:79) لقد كان مجرد القبول بالإسلام يقتضي قراراً فردياً لا تدخل فيه الاعتبارات القرابية. وقصة حصار أهل النبي من بني هاشم تظهر إلى أي مدى فشلت مبادئ العلاقات القرابية في أن تتعايش مع القوة الجديدة: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (سورة الحجرات: 13). إن الانقياد والتسليم للإسلام لم يكن أمراً يتعلق بالعلاقات القرابية: ﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليما﴾ (سورة الأحزاب: 40). والإسلام يجعل أبناء الأسرة الواحدة يقدمون اعتبارات الدين على القرابة. فيمكن أن يقاتل بعضهم بعضاً. وتذكر أغنية عن غزوة بدر «ظلت سيوف بني أمية تنوشه أبيه ضده» وتضيف «لله أرحامٌ هناك تشقق» (ابن هشام، مجلد 1 :340)، فالابن فالذي أصبح مسلماً يوافق على قتل أبيه الذي يقاتل مع قريش ضد الدين الجديد (نفس المصدر: 340).

وكما أن الإسلام بنى روابط أخرى غير روابط القرابة، فإنه وضع حداً للحماية المتضمنة في النزاع الدموي واستخدام القوة التدميري، ففي مناسبة فتح مكة أعلن النبي محمد ﷺ: إلغاء ما ترتب من ربا أو ثأر أو ديات من العهد الوثني واعتبر أنّ ذلك كله قائماً (الواقدي: 338) وعبر عن الطلب نفسه في رسالة إلى أهل نجران: لا يدفع الربا ولا دية تعود إلى الجاهلية (Sperber, 1916:91) و﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾ (سورة البقرة: 179).

﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأً ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا. فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاقٌ فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليماً﴾ (سورة النساء: 92).

وتظهر الآية السابقة أن الدولة الإسلامية الجديدة لم تقمع القصاص كلياً بل إنها تركت فض المنازعات للأسر ذات الشأن. لكنها مع ذلك، أصرت على أن الطريقة التي تحل لا بد أن تتفق مع «العقاب الذي يفرضه الله» وأن تسعى إلى تحويل الطلب من الدم إلى طلب الدية. ففي الجاهلية كان تعليق أو تأجيل الثار جزءًا لا يتجزأ من المعتقدات لذا كان واجب المطالبة بالثأر ينتقل إلى الابن باعتباره إرثاً مباشراً. وعندما طالب الإسلام بتسوية مبكرة وسليمة أجلت بعض القبائل انضمامها إلى النبي محمد ﷺ حتى تنتهي من تسوية كل ثأراتها (Lammens, 1928:202).

وقد أبطل الإسلام نوعاً أخر يشبه علاقات القرابة وهو العلاقات التي كانت تشمل أحلافاً سابقة إذ ستكون القاعدة «لا حلف في الإسلام» (الموسوعة الإسلامية، المجلد 2: 308) من حيث إن كل العلاقات الاجتماعية التي أخذت شكل تحالف في الحياة العربية القبلية «لا تمثل بصورة مرغوبة أفكار محمد ﷺ وإنما تمثل خصائص النزعة القبلية، إذ إن هذه العلاقات كانت توسع الحزازات والضغائن بين القبائل لذا يجب القضاء عليها بالأخوة التي يعطيها الإسلام لكل من أعلن الإسلام» (Goldziher, 1889:69).

وكان جوهر المجتمع الجديد مؤاخاة للمقاتلة من المهاجرين والأنصار. والمهاجرون هم المسلمون الذين هاجروا مع النبي محمد ﷺ من مكة إلى المدينة. أما الأنصار فهم المضيفون من سكان المدينة الذين كانوا مسلمين من غير وجود روابط قرابية تربط بعضهم ببعض، إنهم يشبهون «حرس الحماية» عند ملوك الحيرة وكندة. شكلوا وحدات الإسلام القتالية حتى قارنهم شاعر هذلي بقبيلته إذ كانت قبيلة هذيل تسمى «الصعاليك». فلقد كان المقاتلون

المسلمون «أشتاتاً جمعوا من الذين ينتمون إلى مصادر قبلية مختلفة عديدة، تخلصوا من علاقات القرابة التي كانت تربطهم أو تقيدهم إلى الماضي» (Hell, 1933:6). ولقد أمر الأنصار أن يفضحوا من ﴿الم تر إلى الذين نهوا عن النجوى ثم يعودون لما نهوا عنه ويتناجون بالإثم والعدوان ومعصية الرسول. وإذا جاءوك حيّوك بما لم يحيّك به الله ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول حسبهم جهنم يصلونها فبئس المصير﴾ (المجادلة: 8) وهمشت أسس المجتمع أي التعاون والتآزر الصادق بين القرابة بحيث لم يعودوا آمنين من أن يتنصت عليهم أحد من أكثر أقربائهم قرابة (Sprenger, 1869:27) وكان الأشخاص المتخاذلون عرضة للعقاب الشديد (ابن هشام، المجلد 1: 266/ 7).

في البداية من المثير ملاحظة كيف أنه كانت هناك محاولات لاختراع نوع جديد وظيفي من القرابة لهذه المجموعة، فلقد أمر النبي محمد ﷺ: أنه ينبغي على من هاجروا معه والمؤمنين في المدينة أن يعتبروا أنفسهم إخوةً ولذلك بإمكانهم وراثة بعضهم بعضاً بينما كل روابط العلاقة بين المهاجرين وأقاربهم الذين تركوهم في مكة تعتبر ملغية ومقطوعة» (الموسوعة الإسلامية، مجلد 3: 508) ويؤكد القرآن: ﴿إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق والله بما تعملون بصير﴾ (سورة الأنفال: 72) ويشكل المهاجرون نوعاً خاصاً من الأرستقراطية: ﴿الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجةً عند الله وأولئك هم الفائزون﴾ (سورة التوبة: 20).

والمجتمع الجديد الذي ظهر في المدينة وأخذ شكلاً منظماً عن طريق ميثاق المدينة الذي أعلنه النبي محمد ﷺ (Wellhausen, 1844, vol 4:68-73) كان يسمى «أمة» أي مجتمعاً محلياً. ولم تكن الأمة (المجتمع المحلي) تحتوي على المسلمين وحدهم وإنما كان المجتمع يحتوي أيضاً على غير المسلمين. واحتلت هذه الأمة مساحة المدينة وشملت كل من عاشوا في

داخلها (نفس المصدر: 74) وكل هؤلاء شملتهم الدولة الإسلامية الفتية: «أمة واحدة من دون الناس». وكان جوهر المجتمع الجديد (المسلمون: «وحدة لها قوانينها الخاصة ضمن المجتمع برمته، قدر لها بالضرورة أن تمزق روابط الكل» (Buhl, 1930:210).

وتطورت عناصر قوة الدولة تدريجياً. أما في سلوكه كنبي فقد اتبع النبي محمد ﷺ ما كان سائداً قبله في الجاهلية:

«اعتمدت المعرفة التكهنية (للكاهن الوثني) على إلهام جذبي سحري... وهؤلاء الكهان كانوا يسألون في شؤون الدولة وفي كل الأمور القبلية المهمة... وفي الظروف الخاصة تصرف الكهان بوصفهم قضاة... هم يفسرون الأحلام ويجدون النوق الضائعة ويثبتون حالات الزنى ويكشفون جرائم أخرى... ونفى النبي محمد أن يكون كاهناً لكن ظهوره في المراحل المبكرة كنبي يذكرنا وبقوة بأحوال العرافين أو الكهان، فقد كان مجذوباً جذباً صوفياً وكانت له «أحلام حقيقية» مثلهم... بل وحتى الأشكال التي كان لا يزال يستخدمها في إدارة العدالة وفض المنازعات في المدينة في الأيام الأولى من إقامته هناك كانت تشبه السمات الأساسية التي للكهان والحكام فيما قبل الإسلام» (الموسوعة الإسلامية، المجلد 2: 625) ولقد عمل النبي محمد ﷺ نفسه قاضياً في حالات قليلة معروفة فقط (Caetani: 1965, 645-6) لكن كلماته التي قيل إنها كلمة الله كانت تعمل كقانون في الدولة الجديدة. وفي حياته كان النبي نفسه هو السلطة القضائية الأخيرة. ولقد أقال الرؤساء بالنسب ووضع محلهم مرشحيه (Margoliouth: 216). وكما يظهر عين أشخاصاً في معظم الحالات على أساس مؤقت (عبد الرازق: 168) فالدولة الفتية لم تلزم نفسها باستلام زمام الحكم مباشرة في المجموعات التي أصبحت تحت لوائها. وعادةً «مارس رسلها نوعاً من الإشراف وجمعوا الضرائب» (Wellhausen, 1884:29) وفي حالات عديدة استمر أصحاب السلطات المحلية وأصبحوا هم أنفسهم موظفي الدولة الجديدة (نفس المصدر: 30) وفي حالة واحدة، أصبح نصراني جامعاً للضرائب الإسلامية في قريته (Husain,

.(1938:128

ويظهر امتياز وضع قضايا الحرب لسلطة الدولة بجلاء شخصية التنظيم الجديد. فلقد كانت المنازعات الدموية تقتضي ضمناً حق استخدام القوة القائم على أساس القرابة. وكانت النتيجة المترتبة على هذا الاستخدام حرباً بين مجموعات قرابية. ومع محدودية المنازعات الدموية في ظل الإسلام: «أنجز نوع من الفصل بين الحرب والثأر والحزازات بشكل لم يكن من الممكن أن يكون بهذا الوضوح من قبل. ولا تزال فكرة الثأر تطبق على الحرب. فالمسلم يثأر لأخيه المسلم في الجهاد في سبيل الله، لكن يتجاهل القانون القبلي والعواطف العائلية» (Procksch, 1899:66) وبقيت الأسرة هي المنفذ للحزازات أو المنازعات المدنية. لكن استخدام القوة في صورة حرب قد أصبح من صلاحيات الدولة. وبسبب التطور المحدود للقوة القضائية في الدولة الجديدة، أساء الكتّاب غالباً فهم معنى الحرب في الإسلام. حتى أن عبد الرازق انتقد وجهات النظر التقليدية عن الجهاد بوصفها حرب إكراه بالحديد والنار لدخول الإسلام، فقال: «تظهر كافة الأدلة أن الغرض من الجهاد لم يكن من أجل الدعاية الدينية وأن يصبح الناس مؤمنين بالله ورسوله لا غير. وإنما كان الجهاد تأكيداً لسلطة الدولة وتوسيعاً لنطاق المملكة (عبد الرازق: 175)... وذلك أن الحكومة يجب أن تقوم على أساس قوتها المسلحة وقدرتها على ممارسة القوة» (نفس المصدر: 176).

ولم تكن الدولة الجديدة قادرة فقط على استعراض القوة الأساسية وإنما كانت قادرة أيضاً على امتلاك قوة ضرائبية فعّالة. ولقد حدد خمس الفيء للنبي ﷺ بوصفه «حق الله» وعند البدو في الجاهلية كان يخصص ربع أو خمس الفيء «الغنيمة» (المفضليات: 237) لرئيس العشيرة كنوع من خزينة الدولة التي كانت بطبيعة الحال في أيدي أشخاص معينين بسبب الافتقار إلى وجود أشخاص قانونيين» (Procksch, 1899:9) وكان يفترض أن يستخدم رئيس العشيرة هذه الثروة لفض المنازعات الدموية وإكرام الضيوف وإقامة الولائم لهم، ومساعدة الفقراء ورعاية الأرامل والأيتام (نفس المصدر). وكان «خمس»

الرسول يمثل تحول هذه الآلية من مستوى المجموعة القرابية إلى مستوى الدولة. وفي العصور الجاهلية، كانت المراعي التي تقع في حدود الحرم يمكن أن تستخدم بوصفها مراعي عامة وليست احتكارية لقبيلة بعينها (Wellhausen: 104) وفي الإسلام فإن الحرم والمراعي الواقعة في محيطه أصبحت من ملكية الدولة، و«الله هو الوارث القانوني الشرعي للآلهة الوثنية» (نفس المصدر 1 ـ 4) أما زكوات وصدقات الجمال وغيرها من المواشي فيمكن الحفاظ عليها (Kremer, 1875:481).

وكان على المسلمين أن يدفعوا ما عرف بحق الفقير أو «الزكاة» بوصفها واحداً من أركان الإسلام الخمسة. وأصبحت حالاً ضريبة دخل تصاعدية (نفس المصدر: 50 ـ 60) وبسرعة أصبح دفع أو عدم دفع هذه الضريبة الاختيار الأساسي للانقياد للإسلام. وعندما توفي محمد ﷺ ارتدت مجموعات قبلية عديدة وخرجت على الدولة الحديثة زاعمين أنهم لا يزالون يحتفظون بالعقيدة الدينية الجديدة، ولكنهم يرفضون دفع الزكاة. ولقد وصف القرآن الأعراب ﴿ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مغرماً ويتربص بكم الدوائر عليهم دائرة السوء والله سميع عليم﴾ (سورة التوبة: 98). لقد أعلن رؤساء المرتدين أن أهدافهم «كما كان النبي محمد ﷺ باسم الله وليس باسم إله وثني... فإنهم كانوا يريدون الاستمرار في عبادة الله، لكن من غير أن يدفعوا ضرائب» (Wellhausen, vol. 6:7). ولقد تمكن القادة الجدد أن يثيروا غضب الناس، وتحديداً في قدرتهم على جمع الزكاة (نفس المصدر: 15) ولقد تساءلت تميم «بعد وفاة النبي محمد ﷺ كان السؤال ما إذا كانت زكاة الجمال التي تم جمعها يجب تسليمها إلى السلطة المركزية أم لا؛ فلقد كان هذا معيار الإيمان في الإسلام أو الخروج منه (نفس المصدر: 13). وعندما انتصر المسلمون تم تسليم الجمال (نفس المصدر: 15).

واستخدام الزكاة لتحويل بناء الدولة المقامة حديثاً كان يعني تحويل آلية كانت في الماضي تعمل على مستوى القرابة إلى مستوى الدولة، حيث كان رئيس القبيلة أو العشيرة مسؤولاً عن رعاية وإطعام الفقير، وكان يتم الحصول

على المبالغ الضرورية من جزء من الغنيمة أو الفيء المحدد لمثل هذه الأغراض، كما كان أيضاً مسؤولاً عن إكرام الغرباء. وفي الإسلام، انتقلت العناية بالفقراء، وكذلك مسؤولية ضيافة الغرباء إلى مستوى الدولة.

إن استخدام الزكاة لهذا الغرض أدى إلى جدل بين العلماء، عما إذا كان النبي محمد ﷺ يمكن أن يسمى اشتراكياً (Grimme, Snouck Hurogronje). ويجب أن نوضح أن محمداً ﷺ لم يلمس الديناميه الأساسية للمجتمع الذي أنتجه، فبالنسبة للأتباع الذين خافوا من أن جمع الحج الديني بالتجارة غير الدينية قد يصبح تدنيساً للمقدسات، فإن النبي ﷺ يفترض أنه قد قال: «لا رفث ولا فسوق في الحج» (البخاري: 20). ويدين كلٌ من النبي محمد ﷺ وأبو بكر وعمر بثرواتهم الشخصية للتجارة. ولقد أشار توري إلى كثرة ورود المفردات «التجارية ـ اللاهوتية في القرآن» (Torrey, 1892) واستمر النبي محمد ﷺ وأصحابه يعملون في التجارة وهم في هجرتهم إلى المدينة، وهي حقيقة غالباً ما تم تجاهلها (Lammens, 1924:257) لقد استخدم الاستمرار في التجارة وغزو القوافل المكية وتحصين موقع المؤمنين في المدينة، حيث استخدم التجار كثيري الأسفال باعتبارهم جواسيس ومخبرين على مناطق كثيرة (نفس المرجع). لكن مع ذلك، حول النبي محمد ﷺ إلى الدولة مسؤولية رعاية الفقير الذي أصبحت حالته أكثر بؤساً في ظل علاقات القرابة التقليدية. ولقد رأينا أعلاه كيف أعلن ﷺ أن كل ربا الوثنية ملغي وغير نافذ، بهذا أصبح الربا محرماً وغير قانوني: ﴿أحل الله البيع وحرم الربا﴾ (سورة البقرة: 275) ويظهر أن كل هذه الأفعال كانت تهدف إلى تقليص نفوذ وقوة قريش ورفع مستوى مقاومتهم، ولقد منح فقراء المهاجرين جزءاً خاص من هذه الغنائم (سورة الحشر: 8) ومنح فقراء المسلمين أراضي (البلاذري، المجلد 1: 37).

ولقد كان على غير المسلمين دفع ضريبة خاصة (الجزية) لكنهم دمجوا في الدولة الحديثة من غير إكراه في الدين. وعندما كانوا يقاومون تدخل الدولة الحديثة بالقوة، فإنهم كانوا يتعرضون عندها إلى ضغوط اقتصادية

رهيبة، كما وقع على سبيل المثال ليهود خيبر (ابن هشام: 170)، لكن الفكرة الشائعة التي تقول بأن الإسلام في البدايات إنما انتشر بالقوة فكرة أو مقولة ليس لها ما يعضدها على الإطلاق، يقول القرآن: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾ (سورة العنكبوت: 46) ﴿ولا إكراه في الدين﴾ (سورة البقرة: 256). وأن على غير المسلمين هؤلاء الجزية، كما فعل نصارى آيلة ويهود خيبر والجرباء ومقنى، وكذلك مجتمعات اليهود والنصارى المحلية في جنوب شبه الجزيرة العربية، فإن أمنهم وحمايتهم كانت مكفولة وأصبحوا بذلك «أناساً يعيشون في ظل عهد يكفل حمايتهم» (Buhl, 1930:341). ومثل هذه العلاقات في الماضي كانت غالباً ما تصاغ على أساس مصطلحات العلاقات القرابية أو علاقات قرابية طقوسية بين سادة ومواليهم، كما كان هو الحال في علاقة الحماية التي كانت قائمة بين المجتمعات المحلية اليهودية في المدينة وخيبر وساداتهم من البدو (Lammens, 1928) وفي ظل الإسلام، كان هذا النوع من العلاقة قد تحول إلى مستوى الدولة.

كان التحول إلى الإسلام في الحقيقة ليس مطلباً دينياً في الأساس، وإنما مطلب سياسي، ففي بداية الفترة المدنية: لم يطلب النبي محمد ﷺ من القبائل أن تدخل في الإسلام... وإنما عقد معهم عهوداً ومواثيق حماية ومساعدة متبادلة في حالة اعتداء، يضمن ﷺ أمن شخص وثروة مواليه ويعدهم بحماية الله ورسوله، وفي المقابل، عليهم مسؤولية أن يجعلوا أنفسهم تحت إمرة النبي ﷺ عندما يطلبهم للقتال، إذ الحروب التي من أجل الدين كانت مقبولة» (Sperber, 1916:4).

بعد حصار المدينة الفاشل من طرف قريش، بدأ النبي محمد ﷺ يدعو القبائل الموالية أن تدخل في الإسلام «كإشارة للانضمام والالتحاق السياسي لها» (نفس المصدر: 5) وكان دخول الإسلام:

يعد وسيلة فقط لإظهار الانضمام السياسي إلى النبي محمد ﷺ وبقي

> لذلك محدوداً على الدوائر التي تطلعت للانصهار. أما الباقون فقد كانوا يدفعون الجزية. ولقد كان النبي محمد ﷺ مهتماً بالضرائب التي تدفعها هذه القبائل أكثر من إيمانها» (نفس المرجع).

لقد كان النبي محمد ﷺ رجل دولة بشكل كاف، بحيث يعطي مكانة المهاجرين لقبيلة أسلم، وهي قبيلة كانت تملك أراضي رعوية في الطريق من المدينة إلى مكة، والتي بدون تعاونها، كان من الصعب محاربة قريش والاستمرار فيها (نفس المصدر: 18/19)، وأن يسمح لسكان الطائف أن يضموا الحرم المقدس حول أماكنهم الوثنية إلى حرم مكة المقدس، وبذلك يعطون نفس الامتياز كما هو حال سكان مكة. ومن الذين انضموا إلى النبي محمد ﷺ، هناك أقليات معينة لا غير هي التي قبلت الدخول في الإسلام باعتباره عقيدة وديناً. لقد كانت هذه المجموعات عادة تحاول تحسين مكانتها داخل مجتمعاتها هي (نفس المصدر: 33 ـ 79) ولقد بدأ محمد ﷺ في مكة تقديم نفسه إلى أفراد [من البدو] ممن كان يعرف أن لهم مكانة عالية وأن يلقي فيهم محاضرات عن رؤيته لتوجيه ورحمة الله (ابن هشام، المجلد 1: 211). إن استخدام خزينة الدولة (بيت المال) لكسب أمثال هؤلاء القادة البدو أشار إليه القرآن: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم﴾ (سورة التوبة: 60) وإنّ ضمّ «المؤلفة قلوبهم» من صغار الشيوخ في مصارف الزكاة، إنما كان لجذب الشيوخ الطامحين الذين يهتمون بنشر الإسلام بين أفراد قبيلتهم ـ وكان هؤلاء من طرفهم يبحثون عن حلفاء من بين المسلمين، حتى يساعدوهم في حماية أنفسهم ضد رؤساء القبيلة المتسلطين (Sperber 24:1916)».

لقد كانت حقوقهم في الثروات والمتطلبات السابقة المطلوبة لانضمامهم مع الإسلام إنما تعتمد على استمرارية وجود الدولة الإسلامية، وكانوا يثقون بتقدم الإسلام. وعند وفاة محمد ﷺ هدد التمزق الدولة الفتية، لكن هذه الأقليات لعبت دوراً في الحفاظ على المجموعات القبلية داخل إطار البنية الجديدة. حتى أن النصر اعتمد على قدرة المسلمين في الحفاظ على انقياد

واستمرار: «الأقليات الموالية من القبائل البدوية والتي كانت أفعل من الأكثريات، لأنها لم تتحالف فقط، ولم تضمّ صفوفها إلى صفوف المسلمين وحسْب»... بل كان هناك أيضاً بدو قاموا مع المسلمين بعمليات ناجحة ضد المرتدين من قبائلهم ذاتها» (Wellhausen, 1884).

إن الغاية من التحالف مع القبائل البدوية، هو تمكين الدولة الفتية من تحدي القوى المسيطرة في الطرف العربي. لقد كانت هذه المهمة مستحيلة من غير التعاون النشط من القبائل كلها (Kremer, 1875:85)؛ وبخاصة القبائل التي كانت تعيش على طرف الحدود الفارسية (Musil, 1977:284).

لكن مع ذلك، بقي مركز الدولة الإسلامية في المجتمعات المحلية المستقرة، حيث حدث الضبط والربط والانتظام. وقد يقال إن الدولة كانت «واحة مطوقة». ولقد لاحظ مارسيه أنه: «ما كانت وحدات جيش المسلمين مؤلفة من أكثرية بدوية، بل إنّ المجندين كانوا من بين الحضر المستقرين من أهل الحجاز، وأهل المدينة المشتغلين بالزراعة، وتجار المدن من أهل مكة والطائف» (Marcais, 1928:88).

وقال فون غرينباوم: «فضّل الإسلام، منذ انطلاقته الوسط الحضري، الهجرة إلى المدينة وتعاليم القرآن تعنيان حياة مدنية متطورة. ولقد نُظر إلى البدو في البداية بشيء من الازدراء. وفي المدينة وحدها كان بالإمكان بناء مسجد مركزي، جامع، تقام فيه صلاة الجمعة وسوق (ويفضل بجواره حمام عام) لكي يمكن تحقيق متطلبات الدين بصورة صحيحة. ولقد كانت الهجرة إلى المدينة مفضلة وكانت تساوى تقريباً بالهجرة النبوية من مكة إلى المدينة، بينما كانت الهجرة من المدينة إلى البادية غير مرغوبة» (Von Grünebaum, 1946:133).

## الخاتمة:

لقد أظهر مسحنا التاريخي المختصر أن الخطوط التي وصل بها النبي محمد ﷺ إلى النجاح كانت قد وصلت إلى تطور مرموق في الجاهلية. فلقد

سببت التطورات التجارية في المستوطنات الحضرية ظهور مجموعات طبقية تجاوزت شبكة علاقات القرابة السابقة. ولقد تزامنت عملية مركزية العبادة وظهور إله يرتبط مباشرة بتنظيم العلاقات غير القرابية بوصفه الإله الأكبر مع عملية مركزة التجارة وتمزق البنية القرابية. مع ذلك، ففي المجال السياسي، أدى استخدام الآليات القرابية في حالات يفصح فيها بشكلٍ متزايد عن طبيعتها غير الوظيفية في التركيبة الجديدة إلى تمزق وصراع، بدلاً من أن يؤدي إلى زيادة تنظيم وتماسك.

وسمحت الثورة الدينية التي ارتبطت باسم النبي محمد ﷺ بتأسيس بنية دولة فتية. واستبدل الولاء للوحدة القربية بالولاء لبنية الدولة، وهو ولاء تمت صياغته بمصطلحات دينية. وحددت الممارسة التدميرية للآلية القائمة على القرابة للحزازات الدموية. ووضعت نهاية لامتداد روابط القرابة الطقوسية التي تعمل كصلات بين القبائل. وأقامت نفسها بدلاً من ذلك على قوة مسلحة من المؤمنين بوصفهم جوهر النظام الاجتماعي الذي يشمل المؤمنين وغير المؤمنين، كما تمت صياغة سلطة قضائية أولية، على أساس دور العراف أو الكاهن الجاهلي، ولكنه يملك أهمية جديدة. وسمح تحديد الحزازات الدموية بظهور الحرب بوصفها امتيازاً خاصاً لسلطة الدولة. وقامت الدولة بجمع الضرائب من المسلمين وغير المسلمين، بطرق لا تختلف عن النماذج الجاهلية، لكن لغايات جديدة. وأخيراً جعلت مركز الدولة في المستوطنات الحضرية محيطة بمجموعة من الرموز الدينية التي عملت وظيفياً على زيادة هيبتها ودورها.

لقد أنجزت الثورة، وانتقلت السلطة بسرعة من أيدي الإخوانيات المسلحة من المؤمنين إلى أيدي قريش التي حاربتهم، وقد يقال إن النبي محمداً ﷺ قد أنجز للتجار المكيين ما لم يستطيعوا هم أنفسهم أن ينجزوه: بلورة فكرة الدولة، وتنظيم سلطتها. أما الواقع فإنّ الثورة المحمدية مضت إلى أبعد من ذلك بكثير، مع بقاء حَدَث الدولة ذا أهميةٍ استثنائية.

# من اليمن إلى البوسنة: التاريخ الثقافي للقهوة

محمد م. الأرناؤوط

## 1 ـ وصول القهوة إلى البوسنة ونتائج انتشارها هناك

عرفت البوسنة كغيرها من مناطق أوروبا الجنوبية الشرقية (شبه جزيرة البلقان) تغيرات كبيرة اقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية بعد ضم هذه المناطق إلى الدولة العثمانية الآخذة في التوسع. وقد كانت هذه المناطق تتبع حتى منتصف القرن الرابع عشر أنظمة اقطاعية متنافسة ومتنازعة، ولذلك فقد أدى هذا الواقع الاقتصادي ـ السياسي إلى استمرار نمط الحصون ـ المدن المنغلقة، والتبادل السلعي الضئيل، والانعزال عن بقية المناطق. ولكن بعد ضم هذه المناطق إلى دولة واحدة تمثل حضارة جديدة نجد أن هذه المناطق قد انفتحت على بعضها البعض ثم على المناطق الأخرى في القارات المجاورة (آسيا وافريقيا) وقد تميز العصر العثماني الطويل في البلقان (ق14 ـ 20) منذ بدايته بتطور عمراني مثير، إذ سرعان ما نشأت وتطورت عشرات المدن التي نعرفها الآن كمراكز إدارية واقتصادية وثقافية كبلغراد وسراييفو وصوفيا والباسان Elbasan وبيريزرن Prizren وكورتشا Korcha الخ[1].

وقد ترافق هذا الانتشار العمراني مع انتشار دين جديد هو الإسلام،

---

(1) للتوسع حول هذا أنظر كتابنا: الإسلام في يوغسلافيا ـ من بلغراد إلى سراييفو، عمان 1993، حيث توجد قائمة بأهم المصادر والمراجع حول هذا الموضوع.

الذي اختلف انتشاره من منطقة إلى أخرى[1]. وهكذا فقد برزت في العصر العثماني مدن بملامح شرقية تبدو في الجوامع والمدارس والحمامات والخانات والبيوت الخ، كما تبدو في الأزياء والأطعمة والأشربة والعادات والتقاليد الجديدة فيها. ولا شك في أن انتشار الإسلام في هذه المناطق كان له الدور الحاسم في هذا المجال، فالإسلام، كما هو معروف، ينص على الصلاة باعتبارها «عماد الدين»، التي يجب أن تؤدى خمس مرات في اليوم، وهذا يتطلب من المسلم معرفة اللغة العربية. ونظراً لارتباط «العلم» بالإسلام فقد أصبح النظام التعليمي الجديد يقوم أساساً على تعلم القرآن واللغة العربية والعلوم اللغوية (علم النحو والصرف، علم العروض، علم البلاغة الخ) والعلوم الدينية المساعدة (أصول الفقه، التفسير، الحديث الخ)، وأصبحت العربية إحدى لغات التأليف لـ «العلماء» في هذه المناطق. ومن ناحية أخرى أخذ الإسلام ينظم شؤون المسلمين الجدد في البلقان على نحو مغاير في كل صغيرة أو كبيرة، بما في ذلك الزي والمأكل والمشرب إلخ. ولذلك فقد اختفت عند المسلمين الجدد بعض المآكل والأشربة (لحم الخنزير والخمر الخ)، ودخلت لديهم مآكل وأشربة جديدة (الشربة serbet، الكباب kebab، الكفتة cufte، الحلوى halva الخ) وأزياء جديدة (الجبة dzube، الدلامة dolama العنترية anteri a الخ)[2]. ومن هنا لم يعد من المستغرب أن تشبه وتُشبّه بعض المدن الجديدة في البلقان بمثيلاتها في

(1) انتشر الإسلام بشكل محدود في بعض المناطق (بلغاريا، صربيا واليونان) ولم يشكل المسلمون الجدد هناك سوى أقلية بين السكان، بينما انتشر بشكل واسع في البوسنة والبانيا، حيث أصبح المسلمون الجدد يشكلون غالبية السكان. وبينما انتشر الإسلام ببطء في البانيا نجد أنه انتشر بسرعة في البوسنة في أقل من قرن:

Adem Handizc, «O islamizaciji U Sjeveroistocnoj Bosni u XV i XVI vijeku», POF XVI-XVII, Sarajevo 1970, s. 5-45; islam i Muslimani u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1977, s. 36; «Bosna i Hercegovina», Enciklopedija Jugoslavije, II tom, Zagreb 1982, s. 177, 229.

(2) Islam i Muslimani, s. 53-54' Smail Balic, Kultura Bonsnjaka, Wien 1973, s. 16-18.

الشرق، إذ أصبحت بلغراد مثلاً تعرف بـ «دمشق الأوروبية»[1] واشتهرت بروساتش Prusac أو آق حصار كـ «مكة البوسنوية»[2] الخ. ومن ناحية أخرى فقد أصبح طريق الحج الحيوي (سراييفو ـ استنبول ـ حلب ـ دمشق ـ المدينة ـ مكة) جسراً هاماً للتواصل الحضاري بين شعوب المنطقة إذ كانت تنتقل فيه الأفكار والطرق الدينية والسلع الجديدة في اتجاهين وليس في اتجاه واحد فقط. وهكذا على سبيل المثال، نجد أن الطريقة التيجانية تنتقل من الحجاز عن طريق الحج إلى ألبانيا، بينما تنتقل الطريقة الحضروية من البوسنة إلى مصر[3]. وبعبارة أخرى لم يعد هنا ما يخفى في إطار الدولة الواحدة (العثمانية)، إذ إن ظهور أي شيء جديد في أية منطقة كان لا يخفى طويلاً على بقية المناطق، ومن ذلك على سبيل المثال القهوة التي نحن بصددها.

وكانت القهوة قد عرفت في اليمن والحجاز في بداية الأمر ومن هناك وصلت أولاً إلى دمشق في مطلع القرن السادس عشر[4]. ومن دمشق تابعت طريقها إلى حلب[5]. وبالاستناد إلى ما ذكره المؤرخ العثماني المعروف بجوي زاده، الذي يعتبر مصدراً موثوقاً في هذا المجال، فقد عرفت استنبول

(1) Dr. Dusan Popovic, Beograd kroz vekove, Beograd 1964, s. 72.
وبالإضافة إلى هذا عرفت بلغراد باسم «بوابة الشرق» لأن الرحالة الأوروبيين القادمين من الغرب كانوا يشعرون بمجرد وصولهم إلى بلغراد أنهم قد دخلوا الشرق. للتوسع حول هذا أنظر: الإسلام في يوغسلافيا، ص ص 20 ـ 40.

(2) F.B abonger, «Prusac, Das bosnische Mekka», Der Nahe Osten, Berlin August-September 1929, S. 125-126.

(3) Islam i Muslimani, s. 91; Hosen Tehsini, Shiyllat themellore te tarikatit tixhani, Tirani 1941, f. 28-29.

(4) د. محمد م. الأرناؤوط، «بدايات انتشار القهوة والمقاهي في بلاد الشام الجنوبية»، مجلة اليرموك، عدد 35، اربد 1992، ص ص 30 ـ 33.

(5) عام 1573 زار حلب الرحالة الهولندي ليونهارت راوولف وتعرف هناك على القهوة وتذوقها وقدم لنا معطيات قيمة عن القهوة والمقاهي في حلب في ذلك الوقت، مما يدل على انتشارها في وقت سابق بطبيعة الحال: الدكتور ليونهارت راوولف، رحلة المشرق إلى العراق وسوريا وفلسطين سنة 1573، ترجمة وتعليق سليم طه التكريتي، بغداد 1978، ص 53 ـ 54، ص 81 ـ 82.

القهوة والمقاهي في سنة 962هـ (تبدأ في 26/10/1554م) حيث قام شخص من دمشق وآخر من حلب بفتح مقهيين في محلة تحت القلعة[1] حيث أخذا يبيعان القهوة للزبائن المتزايدين. ويضيف جوي أن هذين المقهيين سرعان ما نجحا في جذب نخبة استنبول من «أصحاب القلم والكتاب» والقضاة والمدرسين وكبار الموظفين[2]. وهكذا فقد أدخل «المقهى» تغييراً سريعاً في الحياة الثقافية ـ الاجتماعية للعاصمة، إذ أصبح المرء يرى فيه من يقرأ الكتب، ومن ينشد القصائد، ومن يخوض في المناقشات الأدبية ـ الفقهية[3]. وفيما بعد، كما يذكر جوي، أخذ يتردد على المقاهي الأئمة والمؤذنون وطلاب المدارس الدينية، حتى تقاعس الكثيرون منهم عن الذهاب إلى الجوامع. ولأجل ذلك فقد أخذت المقاهي تثير سخط بعض رجال الدين الذين راحوا يصفونها بـ «بيوت الفساد»، حتى لم يتوانوا عن القول «الذهاب إلى الحان أفضل من الذهاب إلى المقهى»[4].

ونظراً لذلك ولأمور أخرى فقد بادر بعض رجال الافتاء إلى إصدار الفتاوى التي تحرم شرب القهوة[5]. ويحدثنا حاجي خليفة، القريب من هذه

(1) محلة «تحت القلعة» من المحلات الكبيرة التي نشأت في استنبول في بداية العصر العثماني على الشاطىء الأيمن للقرن الذهبي.

(2) تاريخ جوى، ج 2، ص 41 ـ 42 حسب الترجمة الصربوكراوتية:

Glisa Elezovic, «Kafa i kafena na balkanskom poluostrvu», Prilozi za knjizevnost, jezik, istoriju i foldlor, knj, VIII, sv. i-2 (1938), s. 620.

وهناك ترجمة عربية مقتطفة لما أورده بجوي:

الأستاذ برنارد لويس، استنبول وحضارة الخلافة الإسلامية، تعريب د. سيد رضوان علي، الرياض 1402هـ/ 1982م، ص 166 ـ 167.

(3) لويس، استنبول، ص 167. Elezovic, kafa i kafana, s. 620-621.

(4) لويس، استنبول، ص 167. Elezovic, kafa i kafana, s. 621.

(5) تكشف تقارير سفراء البندقية في استنبول خلال 1584 ـ 1588 أن السبب الحقيقي لمنع القهوة حينئذ كان يكمن في تخوف الحكومة من «أوكار التمرد» (المقاهي)، نظراً للفوضى التي كانت تسمح بانتشار مختلف الأفكار فيها:

Vuk Binaver, «Prilog istoriji kafe u jugolslovenskom zemlijame», Istoriski casopis, knj. XIV-XV, Beograd 1965, s. 332.

التطورات الجديدة (توفي 1566م)، في كتابه «ميزان الحق في اختيار الأحقّ» أن القهوة بقيت تحرم وتحلل حتى سنة 1000 للهجرة (تبدأ 10/ 10/ 1591م)، حيث لم تعد تُمنع بعد ذلك وأصبحت تُشرب بحرية حتى أصبح هناك مقهى في كل شارع، ولم تعد المقاهي للقهوة فقط بل أصبحت تضم أيضاً المغنين والراقصات[1]. ولا يبدو حاجي خليفة في كتابه هذا متعاطفاً مع القهوة إذ إنه يذكر أن تعلق الناس بهذا المشروب الجديد وصل إلى حد أنهم أخذوا يتركون أعمالهم، مما أدى هذا إلى تراجع التجارة والاقتصاد. ولأجل ذلك يبرّر حاجي خليفة قيام السلطان مراد الرابع في سنة 1042هـ (تبدأ في 19/ 7/ 1632م) بتحريم القهوة وهدم المقاهي حين يذكر أن ما قام به السلطان إنما كان ينبع «من حبه للشعب ولأجل مصلحته»[2]. إلا أن حاجي خليفة يضيف جملة ذات مغزى حين يقول أنه في المدن الأخرى، باستثناء استنبول، بقيت المقاهي مفتوحة كما في السابق[3].

ولما كانت القهوة قد انتشرت لهذا الحد في استنبول، عاصمة الدولة فمن الطبيعي أن تنتقل إلى بقية المدن في الدولة العثمانية. وفيما يتعلق بسراييفو، عاصمة البوسنة[4] فمن المؤكد أن القهوة وصلت وانتشرت فيها في النصف الثاني للقرن السادس عشر. فالمؤرخ جوى، وهو بوسنوي الأصل،

---

(1) نسخة مخطوطة محفوظة في مكتبة الأكاديمية ببلغراد، وقد ترجم القسم المتعلق بالقهوة الزوفيتش: Elezovic, kafa i kafana, s. 625

(2) Ibid, pp. 625-626.

(3) Ibid. p. 626 وينسجم مع هذا ما ذكره المؤرخ الآخر نعيما (توفي 1716). ففي كتابه «تاريخ نعيما» (ج3، ص 160 ـ 164) يذكر أيضاً أن المقاهي خارج استنبول بقيت مفتوحة: Elezovic, kafa i kafana, s. 628.

(4) كانت سراييفو في بداية الأمر مركزاً لـ «سنجق البوسنة»، ومع تشيل «باشوية البوسنة» في نهاية القرن السادس عشر أصبحت بانيالوكا Banja Luka مركزاً للباشوية إلى سنة 1639 حين استردت سراييفو هذا المركز حتى سنة 1697 عندما تعرضت للتدمير من الجيش النمساوي، وبقيت ترافنيك Travnik المركز حتى سنة 1850 حيث استردت سراييفو مركزها السابق كعاصمة للبوسنة: Hazim Sabanovic, Bosaniski pasa ik, Sarejevo 1982, s. 90-91

يذكر أنه التقى في سنة 1000هـ/1592م في سراييفو درويش حسن باشا قائد الجيش العثماني، المتوجه إلى كرواتيا، ويقول في هذه المناسبة عن سراييفو أن بها مقهى حسن الترتيب يتميز بوجود ركن خاص لكل طائفة في المجتمع: واحد للقضاة، وآخر للشيوخ، وثالث للأعيان، ورابع للمدرسين الخ[1]. وفي تلك السنوات لدينا ما يشير إلى وجود المقاهي في المدن الأخرى في البوسنة. ففي فوتشا Foca، على سبيل المثال، كان هناك مقهيان في سنة 1600م. وفي بانيا لوكا Banja Luka لدينا في 1607م شخص يحمل لقب «القهوجي»، مما يدل على احترافه بمهنة بيع القهوة، بينما لدينا من 1625 قصيدة شعرية حول سراييفو تتحدث عن «قهوجي» يقدم فناجين القهوة لزبائنه[2]. ولم تعد القهوة تقدم في الشوارع (المقاهي) والبيوت الخاصة بل أصبحت تقدم في السرايا ولأهم الضيوف. وهكذا فقد احتفى والي البوسنة في 1640 بمبعوث جمهورية راغوصة (دوبرفنيك) وقدم له القهوة أيضاً[3].

ولدينا منذ ذلك الوقت (منتصف القرن السابع عشر) شهادات الرحالة الأوروبيين الذين زاروا البوسنة حينئذ تعرضوا فيما تعرضوا إلى ذكر القهوة والمقاهي. ففي 1658 زار البوسنة الرحالة الفرنسي بوليه Boullet حيث تعرف على القهوة وتذوقها لأول مرة، وتحدث فيما تحدث عن مقهى خاص بالجنود في مدينة موستار Mostar[4]. وفي 1660 زار البوسنة الرحالة المعروف أوليا جلبي، وأشار إلى وجود المقاهي في عدة مدن[5].

ولكن هذا الانتشار للقهوة والمقاهي في البوسنة وغيرها لم يتم بسهولة أو دون معارضة. لقد بدأت المعارضة للقهوة والمقاهي في دمشق حيث انقسم

---

(1) Elezovic, kafa i kafana, s. 632.

(2) Vinever, Prilog istoriji kafe, s. 331.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) Evlija Celebi, Putopis, Prevbod i Komentar Hazim Sabanivic, Vonavere, Prilog istoriji kafe, Sarajevo 1979, s. 98-331.

الفقهاء ـ العلماء إلى مؤيدين ـ محللين للقهوة وإلى معارضين ـ محرمين للقهوة، وكاد هذا الانقسام يؤدي إلى فتنة في دمشق في سنة 953هـ/ (تبدأ في 4 آذار 1546م)[1]. وقد تكرر هذا الأمر مع انتشار القهوة والمقاهي في استنبول. وكانت المعارضة في استنبول ضد القهوة قد بدأت في وقت مبكر خلال عهد السلطان سليم الثاني (1566 ـ 1574)، حيث ألّف أحد الفقهاء ـ العلماء (مسيح بن عبد الله) رسالةً ضد البدع والمفاسد خصص فيها فصلاً كاملاً للقهوة. إلا أن أشد المعارضين للقهوة في ذلك الحين كان شيخ الإسلام نفسه فخر الدين محمد جوي زاده (توفي 995هـ/ 1587م)، الذي ألّف رسالةً ضد البدع خصّص معظمها للقهوة[2].

لقد قامت القهوة خلال قرنين من الزمن بدور مثير في تحفيز الإنتاج الفقهي والأدبي للوسط الجديد الذي كانت تحل فيه. فنظراً لانقسام الفقهاء ـ العلماء حول القهوة ما بين محلل ومحرم أخذ كل طرف يحاول أن يقنع المجتمع بصحة موقفه وذلك بالرجوع إلى أصول الفقه وحتى الطب والخروج بمؤلفات مختلفة مع القهوة أو ضدها. وهكذا، على سبيل المثال، نجد أن الشيخ يونس العيثاوي (توفي 976 ـ 977هـ) يبادر منذ ذلك الحين إلى تأليف رسالة ضد القهوة، إذ إنه كان من أكبر المعارضين للقهوة في دمشق[3]. ومن ناحية أخرى انقسم الشعراء في دمشق أيضاً، وبينهم كان أيضاً الفقهاء الذين يعبرون عن آرائهم شعراً، إلى طرفين مختلفين حول القهوة وراح كل طرف

(1) حول هذا الفتنة أنظر: عبد الله الادكاوي، حسن الدعوة للإجابة إلى القهوة، جامعة يال Yale مجموعة Landberg 55، نسخة مصورة في مركز الوثائق والمخطوطات في الجامعة الأردنية، شريط رقم 6، ورقة 2 أ ـ 2 ب. والرسالة في أوراقها تجمع آراء الطرفين المتعارضين في ذلك الحين حول القهوة.

(2) Hanadija Kresevljakovic, Esnafi i obrti u Bosni i Hercegovini», Zobrnik za narodni zivot juznih Slavena, knj. XXX, sv. I, Zagrab 1935, s. 161.

(3) نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، تحقيق جبرائيل سليمان جبور، ج 2، جونية 1949، ص 39، محمد أديب آل تقي الدين الحصني، كتاب منتخبات التواريخ لدمشق، ج 2، بيروت 1979، ص 568.

ينظم الشعر ويؤلف القصائد في مدح القهوة أو ذمها[1]. وقد تكرر هذا الموقف في استنبول أيضاً في وقت لاحق. فقد وجدنا الفقيه مسيح بن عبد الله يبادر في عهد السلطان سليم الثاني إلى التعرض للقهوة في رسالة له، ويخصص لها شيخ الإسلام جوي زاده معظم رسالته في ذم البدع. في حين نجد أن الشيخ الإسلام اللاحق محمد بستان زاده (توفي 1006هـ/ 1598م)[2] يحلل القهوة في فتوى جديدة ويضمّن ذلك قصيدة معروفة له[3]. ولدينا موقف مماثل في البوسنة أيضاً، حيث انقسم الفقهاء والشعراء إلى مؤيدين للقهوة ومعارضين لها. وتفيدنا رسالة الأقحصاري، في معرفة أن هذا الانقسام حول القهوة بين الفقهاء في البوسنة استمر حوالي قرنين من الزمن، فالأقحصاري المتوفى سنة 1169هـ/ 1755م يجعلنا نفهم من مقدمة رسالته أن الخلاف حول القهوة في البوسنة كان لا يزال مستمراً، وأنه أراد من رسالته هذه أن يقدم القول الفصل في هذا الموضوع.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الأقحصاري في رسالته هذه يتخذ الموقف المؤيد للقهوة. والأقحصاري بهذا كان يعترف بأمر واقع. فالقهوة كانت قد انتشرت في البوسنة خلال ذلك الوقت، وارتبطت بعادات وتقاليد اجتماعية وثقافية، إلى الحد الذي لم يعد فيه بالإمكان تصور معارضتها أو منعها بالقوة. فقد أصبحت القهوة تعتبر عند المسلمين في البوسنة رمزاً للاحتفاء

(1) تجدر الإشارة هنا إلى أن رسالة الادكاوي المذكورة سابقاً أقرب إلى أن تكون مجموعة شعرية تضم قصائد مختلفة حول القهوة لعدد من الفقهاء والشعراء كابن عبد السلام وابن كثير المكي، وابن عراق وماماي الرومي وغيرهم. ويعترف المؤلف في المقدمة (ورقة 2أ) أن هذه «الرسالة» مجرد قطعة اختارها من مجموعة أكبر.

(2) تجدر الإشارة هنا إلى أن بستان زاده كان قد تولى القضاء قبل ذلك في دمشق خلال 981 ـ 983هـ/ 1572 ـ 1573م، أي في الوقت الذي كانت فيه القهوة والمقاهي منتشرة في دمشق: شرف الدين موسى بن يوسف الأنصاري، نزهة الخاطر وبهجة الناظر، ج 2، تحقيق عدنان محمد إبراهيم ومراجعة د. عدنان درويش، دمشق 1991، ص 127.

(3) لويس، استنبول، ص 169؛ Elezovic, kafa i kafana, s. 625

بالضيف، ودعوة شخص ما إلى «فنجان من القهوة» كانت تعني التشريف له ولصاحب البيت. وبذلك أصبحت القهوة مادة ثمينة ولذلك كانت تقدم وتؤخذ هدية ثمينة في المناسبات المختلفة. والأهم من هذا أن القهوة دخلت في الحياة اليومية وأصبحت تساعد مثلاً على إنجاز بعض الأعمال وترمز إلى الاتفاق في نهاية الأمر على شيء ما[1]. ومن ناحية أخرى فقد أصبحت المقاهي في البوسنة مراكز اجتماعية ـ ثقافية لا يمكن من دونها تصور الحياة في المدينة. فقد أصبحت المقاهي مراكز تجمع الناس بشكل يومي، حيث يحتسون القهوة ويدخنون ويتحدثون في مختلف الأمور ويقضون بعض الأعمال أيضاً. والأهم من هذا أن المقاهي في البوسنة أخذت تتحول، ولا سيما خلال فصول الشتاء الطويلة، إلى ما يشبه الحانات بعد أن أصبحت تجمع بين القهوة والمتعة الفنية. فقد أخذ أصحاب المقاهي يحرصون على اجتذاب مزيد من الزبائن بفضل المغنين الشعبيين، الذين كانوا ينشدون القصائد البطولية على عزف الربابة والذين كانوا يعرفون باسم «الغوسلار» Guslari[2]. ومن الطبيعي في هذه الحالة أن المقهى الذي كان يوجد فيه أفضل «غوسلار» كان يجتذب أكثر الزبائن[3]. ومن ناحية أخرى فقد أصبحت المقاهي في البوسنة تقدم متعة أخرى لزبائنها تتمثل في «الرواة» الشعبيين. وقد كان هؤلاء «الرواة» على اطلاع جيد على التراث الشرقي (العربي الإسلامي والتركي والفارسي) ويروون للزبائن بعض الحكايات والسير المثيرة للاهتمام[4]. وبهذا الشكل، كما يقول الباحث المعروف حمدي كرشفليا كوفتش Kresevljakovic، فقد كانت المقاهي في البوسنة هي المنافذ التي دخلت بواسطتها مؤثرات شرقية كثيرة (عربية وفارسية وتركية) إلى الأدب الشعبي البوسنوي[5]. وبالإضافة إلى ذلك فقد أصبحت المقاهي كالنوادي، حيث يمارس فيها الأفراد بعض الألعاب

---

(1) Vinever, Priloz istoriji kafe, s. 332.

(2) نسبة إلى gusle في الصربوكرواتية، التي تعني الربابة.

(3) Kresevljakovic, Esnafi i obrti, s. 161.

(4) Ibid, s. 162.

(5) Ibid.

للتسلية وتمضية الوقت كلعبة الخوتم Prestenka والضاما dama والشطرنج الخ[1].

وتجدر الإشارة أخيراً إلى أن القهوة المفضلة لدى البوسنويين كانت «القهوة المصرية» egipatska kafa، أي القهوة التي كانت تصل من مصر وبالتحديد من الاسكندرية. وفي الحقيقة لقد كانت «القهوة المصرية» تصل وتنتشر في شبه جزيرة البلقان من منفذين: عبر ميناء سالونيك بالنسبة إلى جنوب البلقان وعبر ميناء راغوصة (دوبروفنيك) بالنسبة إلى غرب البلقان. وفيما يتعلق بسرايفو فقد كانت «القهوة المصرية» تصلها غالباً من ميناء راغوصة (دوبروفنيك) القريب[2]. ولكن فيما بعد، منذ القرن الثامن عشر، أصبحت ترد إلى سرايفو أيضاً «القهوة الانتيلية» (جزر الأنتيل) والأمريكية[3].

## 2 ـ رسالة الأقحصاري حول القهوة

خلال العصر العثماني برز في البوسنة عدد من الفقهاء والأدباء والمؤرخين الذين يحملون لقب «الأقحصاري» نسبة إلى مدينة آق حصار كحسن كافي الأقحصاري[4] والمفتي ابراهيم الأقحصاري[5] والمؤرخ أحمد الأقحصاري[6] وغيرهم. وكانت مدينة آق حصار حصناً صغيراً في وسط البوسنة حين سقطت في يد العثمانيين في عام 1463م، وورد ذكرها في عام 1478 باسمها الأصلي «بروساتس» Prusac، وهو الاسم الذي تعرف به اليوم،

---

(1) Ibid.' Vinaver, Prilog istoriji kafe, s. 341.

(2) Vinaver, Prilog istoriji kafe, s. 333, 338-339.

(3) Ibid., s. 339.

(4) حول الأقحصاري هذا لدينا بعض المعطيات في مقدمة الطبعة العربية الجديدة لكتابه الذي اشتهر به: حسن كافي الأقحصاري، أصول الحكم في نظام العالم، تحقيق نوفان رجا الحمود، عمان، 1986، ص 5 ـ 6.

(5) Hazim Sabanovic, knjizevonst Muslimana Bih na orijentalnim jenicima, Sarajevo 1973, s. 663.

(6) Ibid., s. 501-515.

ثم أخذت تذكر منذ 1503 باسم بلغراد أو بيوغراد Belgrad-Beograd (الحصن الأبيض)، ولذلك أطلق عليها العثمانيون اسم «آق حصار» الذي يفيد المعنى ذاته. وبهذا المعنى ذاته يطلق عليها البادقة أيضاً منذ عام 1555 اسم «كاستل بيانكو» Castel bianco[1]. وقد نشأت في جوار هذا الحصن، كما حدث مع بقية الحصون القروسطية في البوسنة، بلدة جديدة بملامح شرقية إسلامية. وبعد قرن من الزمن حين زارها الرحالة جلبي (1660) كانت آق حصار، كما أصبحت تعرف في العصر العثماني، تضم ثمانية جوامع وثلاث تكايا وثلاث مدارس ابتدائية ومدرسة متخصصة في الحديث النبوي (دار الحديث)[2]. وعلى الرغم من حجمها الصغير، بالمقارنة مع المدن الأخرى في البوسنة، إلا أن آق حصار اشتهرت في البوسنة وخارجها في الدولة العثمانية بما خرّجته من علماء كثر يحملون أو يحرصون على لقب «الأقحصاري» نسبة إلى مدينتهم الصغيرة. ومن هؤلاء لدينا مصطفى بن محمد الأقحصاري.

وكان الباحث د. صفوت باشا غيتش أول من اكتشف الأقحصاري ولفت الانتباه إليه في مطلع هذا القرن حين تعرض له في أطروحته للدكتوراه «البوسنويون والهرسكيون في الأدب الإسلامي» التي نشرت عام 1912. وكان باشا غيتش بالاستناد إلى سالنامة البوسنة لسنة 1302هـ/ 1844 ـ 1845م قد أوضح أن الأقحصاري كان مفتياً في مدينة آق حصار، حيث كان يتمتع بالاحترام بصفته عالماً جليلاً، وذكر له من مؤلفاته كتابين: «تبشير الغزاة» و«رسالة الذاكر في زيارة أهل المقابر»[3]. وبعد فترة من الزمن اهتم بالأقحصاري الباحث المعروف محمد خانجيتش في إطار كتابه «الأعمال الأدبية لمسلمي البوسنة والهرسك»، حيث أورد المعطيات السابقة إلا أنه ذكر لأول مرة أربعة مؤلفات أخرى للاقحصاري: «رسالة حول القهوة والدخان والأشربة»، «رسالة في الرحمة والشفقة على الخلق»، «رسالة في صوم الست

(1) Celebi, Putopis, s. 131, f. 39.

(2) Ibid., s. 132-133.

(3) Safet bey Basagic, Bosnjaci i Hercegovaci u islamskoj knjizevonsti, Sarajevo 1912, S. 151-152.

من شوال» و«رسالة في فضائل الجماعة»[1]. وبعد عدة سنوات (1936) ساهم الباحث طيب اوكيتش في إطار بحث له عن الحديث النبوي بإضافة معلومة جديدة عن الأقحصاري حيث ذكر له عملاً آخر، ألا وهو حاشية على كتاب «الهادي للمهتدي» لمحمد بن حسين المغربي التلمساني[2]. وبعد الحرب العالمية الثانية، وتجدّد الاهتمام بالتراث البوسنوي، خصّص المستشرق المعروف حازم شعبا نوفيتش عدة صفحات للاقحصاري في كتابه الضخم «أدب مسلمي البوسنة والهرسك في اللغات الشرقية»، حيث ذكر المعطيات السابقة كلها وتحدث بشكل موجز عن كل مؤلفاته[3]. وفي الوقت ذاته اهتمت باحثة أخرى هي نيفينيا كرستيتش، بالأقحصاري وترجمت لأول مرة إحدى رسائله المذكورة إلى اللغة الصربوكرواتية، ألا وهي الرسالة المتعلقة بالقهوة، مع مقدمة بسيطة ذكرت فيها المعطيات المعروفة عن المؤلف، وقد نشرت الباحثة في نهاية الترجمة، وكما تقتضي قواعد البحث العلمي، صورةً عن المخطوطة التي اعتمدتها لإنجاز الترجمة[4].

ونظراً إلى أننا سنتوقف في الفترة اللاحقة بشيء من التفصيل عند رسالة الأقحصاري حول القهوة، فسنتحدث هنا بشكل موجز عن مؤلفات الأقحصاري الأخرى. وتجدر الإشارة هنا إلى ميزة خاصة لدى الأقحصاري، ألا وهي أن كل مؤلفاته المعروفة لنا كانت باللغة العربية. إلا أن قيام الأقحصاري بالكتابة في اللغة العربية لا يلفت النظر في حد ذاته لأنه لدينا مئات من أمثاله ممن ألّفوا في العربية، ولكن هؤلاء كانوا غالباً ما يؤلفون في لغة أخرى (التركية، الفارسية، الصربوكرواتية) بينما اقتصر الأقحصاري على التأليف في اللغة العربية فقط. وفي الحقيقة أن اللغة العربية أخذت تنتشر مع الزمن مع انتشار

(1) Mehmet Handzic, Knjizevni rad bosanskih-hercegovackih muslimana, Sarajevo 1933, S. 17, 112.

(2) Tajib Okic, «Islamaka tradicija», Gajret, Kalendar za 1936, Sarajevo 1936, s. 64-66.

(3) Sabanovic, Knjizevnost Muslimana, s. 470-479.

(4) Nevena Ksvstic, Mustafa Ibn Mubamed al-Aqhisari (Pruscanin): Rasprava o kafi, duvanu i picima, FOF XX-XXI, Sarajevo 1974, s. 71-107.

الإسلام في المنطقة، حيث لا يمكن الفصل بينهما بطبيعة الحال، وأصبحت العربية بعد فترة من الزمن إحدى لغات التأليف في المنطقة وخاصة في المواضيع الفقهية[1]. وقد اهتم الباحث د. كامل البوهي بهذا الموضوع المهم وخصص له رسالته للدكتوراه «الأعمال المؤلفة بالعربية للكتاب اليوغسلاف»[2]. التي لم تُنشر حتى الآن للأسف.

ومن أول مؤلفات الأقحصاري لدينا «تبشير الغزاة» الذي أنهى تأليفه في 7 ذي القعدة عام 1150هـ/ 26 شباط 1738م. وكانت البوسنة قد تعرضت حينئذ إلى هجوم نمساوي كاسح، إلا أن البوسنويين تمكنوا من التصدي لهذا الهجوم في معركة بانيا لوكا Banja luka بقيادة علي باشا حكيم أوغلو. وقد أثار هذا الانتصار حينئذ الحماس في البوسنة وقام بعض الكتاب والشعراء، ومنهم الأقحصاري، بإهداء ما كتبوه تحت تأثير هذه المناسبة إلى علي باشا. وقد أراد الأقحصاري من هذا الكتاب الذي يتألف من مقدمة وثلاثة وعشرين فصلاً، أن يثير النخوة في نفوس مواطنيه للدفاع عن وطنهم (البوسنة) وذلك بإثارة حماسهم للجهاد، وأن يوضح لهم الأسس الشرعية التي لا بد أن يراعيها المجاهدون المسلمون. وهكذا فهو يعرف في المقدمة الجهاد، ويتحدث في الفصل الأول عن مغزى الجهاد، ويتناول في الفصل الثالث اليقظة ضد العدو سواء في المناطق الحدودية أم في المدن الداخلية الخ[3]. وكان د. شعبا نوفيتش قد كشف في كتابه المذكور عن تأثّر مصطفى الأقحصاري في رسالته هذه برسالة «أصول الحِكَم في نظام العالم» لحسن كافي الأقحصاري. وهكذا نجد أن مصطفى الأقحصاري ينهي مقدمته بصفحة كاملة مأخوذة من مقدمة الأقحصاري الآخر لـ «أصول الحكم» كما أنه يستشهد كثيراً في كتابه بـ «أصول الحكم». ويذهب د. شعب انوفيتش إلى حد القول بأن رسالة مصطفى

(1) للمزيد حول هذا أنظر عرضنا لكتاب «همة الهمام في نشر الإسلام» للكاتب الموسوعي ش. سمي. فراشري: مجلة العربي، عدد 325، الكويت، ديسمبر 1985، ص 121 ـ 126.

(2) Kamil Al-Buhi, Arapski radovi Jugoslovenskih pisace, dok. disertacija, Fil, Fakultet, Beograd 1963.

(3) Sabanovic, Knjizevnost Muslimans, s. 473-474.

الأقحصاري «تبشير الغزاة» ليست إلا توسعة لـ «الأصل الثالث» الذي تقوم عليه رسالة الأقحصاري الآخر «أصول الحكم»، أي «في وجوب استعمال آلات الحرب والقتال وتدبير العسكر وتحريضهم»[1].

أما الكتاب الثاني للاقحصاري فيحمل عنوان «رسالة في الرحمة والشفقة»، وهي رسالة صغيرة تتألف من عدة صفحات أنجزها المؤلف في العشر الأول من ربيع الأول سنة 1154هـ/ 1742م. ويتعرض المؤلف إلى مفهوم الرحمة الإلهية، ويناقش الذين يقولون أن رحمة الله تشمل كل ما هو موجود. وبعد ذلك ينتقل المؤلف للحديث عن الشفقة، وبالتحديد عن التآلف والتساعد والتضامن بين الناس، التي هي بالنسبة للمؤلف أهم من الصلاة المفروضة. ويورد المؤلف في هذا السياقة للتدليل على ما يقوله حديثاً ينسبه إلى الخليفة عمر بن الخطاب: «لأن أقضي حاجة أخ لي مسلم أحب إلي من اعتكاف سنة[2]. ويصل المؤلف، بعد استشهاده بمختلف الأحاديث، إلى نتيجة مهمة ألا وهي أن ازدهار وسعادة أي مجتمع تبدو في تآلف أفراده والتضامن فيما بينهم[3].

ويحمل المؤلف الثالث للاقحصاري عنوان «رسالة الذاكر في زيارة أهل المقابر» التي كتبها، كما يقول في المقدمة، بناءً على سؤال من أحد تلاميذه،

---

(1) Ibid., s. 474. وانظر الطبعة العربية لـ «أصول الحكم»، ص ص 31 ـ 35.

(2) لم نجد في أي مصدر ما يدعم نسبة هذا الحديث إلى الخليفة عمر بن الخطاب، بل إنه مشهور بنسبته إلى الحسن بن علي بن أبي طالب. وأول من سجل لنا هذا الحديث بسنده إلى الحسن عبدالله بن المبارك (توفي 181هـ/ 796م)، مع أنه أورده في رواية أخرى تقول «أحب إلي من اعتكاف شهر»: كتاب الزهد والرقائق للإمام شيخ الإسلام عبدالله بن المبارك المروزي، حققه حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، مؤسسة الرسالة، د.ت، ص 258. وقد ورد هذا الحديث لاحقاً لدى الإمام ابن حبان (توفي 354هـ/ 964م) برواية مشابهة: «قضاء حاجة أخ مسلم لي أحب إلي من اعتكاف شهرين»: روضة العقلاء ونزهة الفضلاء للإمام الحافظ أبي حاتم محمد بن حبان، تحقيق م. عبد الحميد وم. حمزة وم. الفقي، القاهرة، دار الكتب العلمية، د. ت، ص 347.

(3) Sabanovic, Knjizevnost Muslimana, s. 475-476.

وأنجزها في سنة 1152هـ/ 1739م. وقد قسم المؤلف رسالته إلى مقدمة وخمسة فصول. ففي المقدمة يتعرض فوراً إلى هذا الموضوع الذي اختلف فيه الفقهاء المسلمون إذ يوضح أن الأدعية والصدقات لأرواح الموتى تفيدهم كما يذهب إلى ذلك أهل السنة، بينما يذكر أن المعتزلة يرفضون ذلك باعتبار أن الأموات لا يستفيدون من ذلك لأنهم يعتقدون أن كل شخص مسؤول عن أفعاله. وبعد ذلك ينتقل المؤلف إلى كيفية التعبير عن مشاعر الحزن وعن التعازي لأهل الفقيد، ثم يتعرض بعد ذلك إلى السلوك الواجب اتباعه خلال زيارة المقابر إلخ. وفي الحقيقة أن المؤلف لا يهتم فقط بموقف الإسلام من زيارة المقابر بل يركّز أيضاً على الناحية الأخلاقية، أي في أن يتذكر الإنسان أقاربه وأصدقاءه الذين رحلوا للأبد من هذه الدنيا وأن يتذكر بدوره الموت الذي ينتظره، لأن كل ذلك يؤدي بالناس إلى أن يصبحوا إنسانيين أكثر ومتعاطفين أكثر مع بعضهم البعض[1].

أما العمل الأخير للأقحصاري فقد أطلق عليه «رسالة في فضائل الجماعة»، وهي رسالة صغيرة من خمس صفحات حول أهمية صلاة الجماعة، وقد قسمها المؤلف إلى فصلين وخاتمة[2].

أما فيما يتعلق بمؤلّفه «رسالة في القهوة والدخان والأشربة» فهي موجودة في مجموع محفوظ في مكتبة غازي خسرو بك بسراييفو تحت رقم R-761، وهو يتضمن مؤلفات الأقحصاري التي ورد ذكرها. ويبلغ المجموع 147 × 197 مم والنص نفسه 90 ـ 100 × 160 مم. وضمن هذا المجموع تحتل رسالة الأقحصاري في القهوة سبع ورقات، وبالتحديد من 15ب إلى 21ب. وقد كتب الأقحصاري هذه الرسالة العربية. ويمكن القول أن لغة المؤلف جيدة إذا أخذنا بعين الاعتبار المكان (البوسنة) والزمان (منتصف القرن الثامن عشر). بخط نسخي مقروء، وهي محفوظة في حالة جيدة.

(1) Ibid., s. 479.

(2) Ibid.

إن العنوان الذي وضعه الأقحصاري لرسالته يوضح أيضاً أقسام الرسالة، فهي تتألف من مقدمة وثلاثة أقسام يتعلق الأول منها بالقهوة، والثاني بالدخان، والثالث بالأشربة المحرمة. وفي المقدمة يذكر المؤلف الدافع الذي حفزه إلى تأليف هذه الرسالة، وهو سؤال «أحد الأفاضل» له عن هذه الأمور، ثم ينتقل إلى قضية مهمة ألا وهي مكانة العالم في المجتمع الإسلامي حيث تتجه أنظار الناس مع كل أمر طارىء صوب العلماء لمعرفة آرائهم، ولذلك يؤكد الأقحصاري ضرورة نزاهة العلماء فيما يقولونه. وواضح من المقدمة والسياق أن الأقحصاري ليس أول من يكتب في هذا المجال، فيما يتعلق بالقهوة والدخان، بل إنه يفيدنا في ذكر مؤلفات سابقة اطلع عليها ويناقشها في هذه الرسالة.

في القسم الأول يستعرض المؤلف الخلاف الشائع حول القهوة، وهو لا يخفي منذ البداية تعاطفه مع القهوة بالاستناد إلى تجربته الشخصية أيضاً إذ يذكر أنه جرّبها ووجد في شربها «معونة على مطالعة الكتب وقيام الليل لكونها رافعةً للكسل والنوم». ويرفض المؤلف هنا موقف بعض العلماء في مشابهة أو مقارنة الدخان بالقهوة، إذ يرى أن هذا «مما لا يرضاه من له عقل سليم أو طبع مستقيم». ويلاحظ هنا أن الاقحصاري يعتمد على ما قاله الفقهاء وحتى الشعراء لإقناع القارىء بفوائد شرب القهوة، وبالتالي عدم جواز تحريمها.

أما القسم الثاني فقد خصّصه المؤلف للدخان. وليس من المستغرب هنا أن يتعرض الاقحصاري للدخان والقهوة في رسالة واحدة لأنهما ظهرا تقريباً في وقت واحد في الدولة العثمانية، وترافق شربهما معاً حتى أصبح احتساء القهوة يرتبط في الغالب بتدخين التبغ[1]. وفي هذا السياق يهتم الاقحصاري

(1) حول بداية ظهور الدخان في الدولة العثمانية وموقف الفقهاء منه أنظر ملاحظات الخياري المعاصر (توفي 1083هـ/ 1671م) الذي تعرض إلى ذلك حينما كان يجول في البلقان، بالقرب من مدينة قولة (كافالا kavala)، التي ستشتهر لاحقاً بزراعة وصناعة الدخان: إبراهيم بن عبد الرحمن الخياري المدني، تحفة الأدباء وسلوة الغرباء، تحقيق رجاء محمود السامرائي، ج 1، بغداد 1969، ص 263.

ببداية انتشار الدخان في الدولة العثمانية، ويستشهد بالمؤرخ الدمشقي الغزي للإشارة إلى بداية ظهور الدخان فيما يتعلق ببلاد الشام. وفي هذا القسم لا يخفي المؤلف معارضته للدخان منذ البداية ولذلك يميل إلى تحريمه بعكس القهوة. ولا يكتفي المؤلف هنا بالاعتماد على بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، التي يراها مؤيدة لموقفه في تحريم الدخان، وإنما يأخذ أيضاً بالأسباب المنطقية والصحية لإقناع القارىء بما ذهب إليه.

ويخصص المؤلف القسم الثالث والأخير للخمر التي لا يختلف على تحريمها مع الفقهاء الآخرين، ويذكر في السياق تحريم الأفيون ليستدل على أن الفقهاء قادرون على اتخاذ موقف من كل أمر مستجد في المجتمع الإسلامي.

إن هذه الملاحظة الأخيرة تقودنا إلى أهمية هذه الرسالة. فعلى الرغم من مرور قرنين ونصف تقريباً على تأليف الاقحصاري لرسالته يمكن القول أن هذه الرسالة تتمتع بقيمة خاصة لأنها تكشف لنا عن القضايا الجديدة وعن كيفية التعامل مع هذه القضايا الجديدة في المجتمع الإسلامي. فانتشار القهوة، على سبيل المثال، لم يكن مجرد انتقال نبتة ما من منطقة إلى أخرى، بل كان يعني تغيراً مهماً في الحياة الاجتماعية والثقافية في المجتمع العثماني (الإسلامي)، ولذلك فإن الفقهاء ـ العلماء بقوا حوالي ثلاثة قرون يختلفون ويكتبون حول هذا الأمر، وهو ما أدى إلى نتاج فقهي مثير للاهتمام في عدة مناطق وفي عدة لغات. وهكذ، إن رسالة الاقحصاري تصلح نموذجاً لهذا النتاج أو الأدب الفقهي الذي لا يعبر فقط عن ثقافة المؤلف والوسط الذي عاش فيه بل عن ثقافة العالم (الإسلامي)، وعن روح العصر الذي عاش فيه.



# أبولو بسكرة المجهول: الأساس الاجتماعي* للسلفية الجزائرية

أرنست غيلنر
ترجمة أبوبكر باقادر

تحمل الجزائر الحديثة بصمات مختلفة للراديكالية. فكفاحها من أجل التحرر الوطني كان استثناءً في قسوته، وشمل عدداً كبيراً وفظيعاً من المآسي والضحايا والتضحيات. وفقط ما حدث في فيتنام يتخطى ما حصل فيها، ولا تعادل أي مستعمرة أخرى ما حصل في الجزائر. وبعد الاستقلال، انتقلت الفاعليات الاقتصادية الكبرى، بل وحتى جزء مهم من القطاع الريفي إلى شكل أو آخر من أشكال الملكية الاشتراكية، بما في ذلك تجارب الإدارة الذاتية المهمة (أي أن يدير العمال أمورهم بأنفسهم)، وفي كل القطاعات الصناعية والزراعية. أما في السياسة الخارجية، فكان عداء حكومتها لما اعتبر بقايا أشكال الاستعمار حاداً ومستمراً.

وداخلياً، النظام السياسي مساواتي تقريباً وتطهري وحاد نوعاً ما، بأي معايير. ولقد نظّر الجزائريون لجهودهم لتحسين أحوالهم، باسم الإسلام والاشتراكية. وكل هذه المزايا ـ كفاح مجند من أجل التحرر، تبعه قدر لا بأس به من الاشتراكية وراديكالية جادة عموماً ـ كان يُرادُ لها أن تجعل من الجزائر محج اليسار الدولي. فمن المعروف أن الجنة الموعودة يجب أن تكون في مكان ما، وللجزائر الحق في الادعاء أنها هي بنفس القدر الذي

(*) عن: Ernest Gellner, Muslim Society, 1981, pp. 149-173.
والمقالة مكتوبة عام 1976، ونشرت عام 1978، ثم ظهرت في الكتاب عام 1981.

لروسيا أو الصين أو يوغسلافيا أو كوبا أو فيتنام أو تدعي أنها هي، أو على الأقل توضع في الاعتبار لمثل هذا الدور. وفي الحقيقة وجدت الجزائر في فرانتس فانون المفكر أو الشاعر لهذه الرؤية. وهو وإن لم يكن من السكان الأصليين للجزئر، إلا أنه يتماهى مع القضية الوطنية الجزائرية ومات وهو يخدمها وأصبح منظرها المعروف دولياً.

ورغم كل هذا، فإن العجيب نوعاً ما هو أن الجزائر كان ينبغي لها أن تلعب دور وطن الثورة ومزار الحج الاشتراكي لمدى قصير جداً. بطبيعة الحال كان هناك حجاج وزوار لكنهم لم يكونوا كثراً، وتقاريرهم، وإن لم تكن محبطة، قد ألجمت أو أسكتت. إذ بطريقة ما أو أخرى، الجزائر ليست هي الجنة الموعودة للاشتراكية. فلماذا لم تكن؟

السبب الرئيسي في أن الحاج أو الزائر الاشتراكي الشغوف، بغض النظر عن إرادته للإيمان بمبادئه، سيجد أن حماسه قد خف أو خفت نوعاً ما، إنما هو حضور الإسلام الطاغي في الجزائر الحديثة. فلا يظهر أن هذا يبدو هو وطن الألفية الاشتراكية العلمانية. فالإسلام يظهر حياً بين الناس ومقبولاً من السلطات. وفي الحقيقة، غالباً لا يعرف رجل الشارع اسم فرانتس فانون. دون شك، هناك شارع فرانتس فانون، بل حتى ربما كان هناك دوار فانون. لكن من المستبعد وجود بولفار فانون، رغم وجود، على سبيل المثال، بولفار فرانكلين د. روزفلت. ففانون غير معروف تقريباً في البلد الذي احتفل هو بكفاحه. فلم يستقطب لا اسمه ولا أفكاره الخيال الشعبي. وقد يشعر الحاج الزائر أن فانون للتصدير فقط. وتوخياً للعدل بالنسبة للجزائريين، يجب أن يقال ـ أنهم لم يشجعوا الجمهور الدولي الرومانسي ليصنع حولهم طريقة صوفية أو أسطورة دينية، فهم لا يمكن اتهامهم بأنهم قد مارسوا نوعاً من الخداع. ولكن في الوقت الذي لا يعرف رجل في الشارع الجزائري اسم فانون، يمكن الاعتماد عليه في معرفة اسم مفكر آخر، (ابن باديس) الذي كان مع ذلك غير معروف كلياً في الخارج، باستثناء المختصين. لكنه كان منظراً ومفكراً اجتماعياً، وكان قادراً على ترك أثر عميق على عقول جماهير

دولة من دول العالم الثالث.

أثناء مشاكل الطلاب في الأقطار المتقدمة، تأكد أنك ستسمع اسم فانون أو على الأقل شعارات من أعماله في كتابات الجدران على جدران الجامعة. وستكون متأكداً كذلك بأنك لن تجد اسم أو أفكار ابن باديس. فَلِمَ لا يجد مفكر دولي الشهرة، صدى بين الشعب الذي شارك في كفاحه؟ ولماذا مفكر آخر، لم يكن يعرف كيف يتصل فعلاً بالجماهير في بلد من بلدان العالم الثالث، يفشل في أن يكون معروفاً دولياً عند الجماهير، الشغوفة لسماع الصوت الحقيقي للمضطهدين؟

هذا هو السؤال. وقبل الإجابة عليه، يجب علينا أن نعود إلى هواجس الزائر الاشتراكي المسقط في يديه نوعاً ما، والمندهش باستغراب لماذا هذا البلد شبه الاشتراكي، الذي مر بنيران الحروب القاسية، لا يكون ما كان ينتظر أن يكون عليه؟ سيلاحظ زائرنا أهمية وعظمة الإسلام، وسيُصدم بانتشار الحجاب والتمسك بالشعائر الدينية على المستويين الحكومي والشعبي. واحتمالاً، سيفسر الأمر بالشكل التالي للتقاليد الإسلامية أثر عميق وسلطة على عقول وقلوب هذا الشعب. والتقاليد والأعراف الدينية ليس من السهل تحطيمها، ولا يمكننا أن نتوقع أن تتهاوى بعد أول اتصال مع أفكار عصر الأنوار. ولا يمكن للحداثة العلمانية أن تظهر حتى يضعف تأثير التقليد والأعراف الدينية، وهو أمر لا يحدث بسهولة وسرعة.

وزائرنا الاشتراكي المفترض (وهو في الحقيقة ليس افتراضاً)، سيكون على خطأ: إذ لا يوجد ما هو ديني أزلي وقديم وجامد سوى القليل، في هذا الوضع التطهري نوعاً ما. فالمناخ الإسلامي يمكن الإحساس به بقوة في أرجاء الجزائر المعاصرة. وقد كان بالفعل سلطة قوية على البلاد: لكن تلك السلطة غير متجذرة في تاريخ البلاد القديم. وسلطتها مع ذلك ليست تقليداً غابراً. وتأثيرها وسلطتها المؤثرة يمكن تفسيرهما استناداً إلى أنهما ثارا بسبب الوضع المعروف غير المختلف. وعلى العكس: فإن التدين الحائل بين الجزائر وحلم الزائر الاشتراكي له جذور خاصة، وفوق ذلك، جذور حديثة.

فنوعية الإسلام، الذي صار عملياً، هو الدين الرسمي للجزائر، ليس أقدم، وإنما على العكس تماماً، أحدث بكثير من الأنوار.

**أولياء جيد (Gide):**

لقد زار الجزائر من قبل زوار غربيون إيديولوجيون، ولم يكونوا دائماً يبحثون عن ثورة حقيقية. فالحرية التي كانوا ينشدونها كانت حرية شخصية أو أخلاقية وليست حرية سياسية. وفي التراث العلمي، أبرز هؤلاء الزوار/ الحجاج بالتحديد، والذي لم يبحث فقط عن ضالته وإنما وجدها أيضاً (أندريه جيد). وهو شاهد بليغ دقيق على صدق الحالة الدينية للجزائر آنذاك، وهي حالة ينبغي أن تعرف قبل أن نتمكن من فهم الحالة الدينية الحاضرة.

غادر أندريه جيد متجهاً نحو أفريقيا عام 1893م، وكان ذلك عام مجاعة في الجزائر، لكن جيد لم يعلق على هذا. وبعد أن قضى بعض الوقت في تونس، انتقل إلى الجزائر وكانت قمة رحلته هذه كما صورها في روايته: «اللا أخلاقي»، واحة جزائرية اسمها بسكرة. وتشكّل تلك الرواية سيرة ذاتية صريحة أكثر منها مستورة، فهو لم يكن مجرد سائح يبحث عن أرض جديدة، وإنما كان حاجاً يبحث عن معرفة ذاتية، ووجدها.

«لقد شكلني تعليمي التطهري وهكذا، أعطي أهمية لبعض الأشياء، ولا يمكنني أن أفهم بعض القضايا المزعجة لي، والتي لا تزعج الإنسانية جمعاء... فلقد كنت برومثيوس، أندهش أن الناس لا يمكنهم أن يعيشوا بدون النسر ودون أن يفنوا. لكن مع ذلك، ودون أن أعرفه، أحببت ذلك النسر؟ لكنني بدأت أماحكه. ومع ذلك بقيت المشكلة كما هي... أي مشكلة؟

باسم الله، ما هي المثاليات التي منعتني من أن أعيش بحسب طبيعتي؟ فحتى الآن عشت بحسب أخلاقيات المسيح، أو على الأقل بحسب بعض تعليمات النزعة التطهرية التي درستها باعتبارها أخلاقيات المسيح... ولقد نجحت فقط في خلق إزعاج مميت في كياني كله. فمتطلبات جسدي لا تعرف كيف تتجانس مع متطلبات روحي و... لقد وصلت إلى شك فيما إذا

كان الله يتطلب مثل هذه الصعوبات. وفيما إذا كنت، في خضم هذا الصراع الذي قسمت فيه ذاتي، أحتاج إلى وضع القسم الآخر في الاتجاه الخاطئ.

وكنت آمل أن تنتهي هذه الثنائية الحادة إلى نوع من التناغم. وفجأة أصبح من الواضح لي أن هذا التناغم ينبغي أن يكون هدفي الأعلى.

وحينما غادرت في أكتوبر 1893 إلى أفريقيا، كانت مغادرة ذهنية إلى ذلك الهدف المنشود الذي أحسستُ بنفسي مدفوعاً إليه»[1].

لقد كانت هذه الوحدة والتناغم الأبولوني هي التي وجدها جيد في شمال أفريقيا. ولقد شمل اكتشافها والوصول إليها خطوات عديدة، فلقد قابل جيد في الجزائر أوسكار وايلد واللورد الفريد دوجلاس. وفي هذه الأثناء قابل بطبيعة الحال بوسي (Bosie) التي غادرت عندها. ولقد مرر وايلد لـ جيد شاباً، عرف جيد بين ذراعيه النشوة خمس مرات في ليلة واحدة، (ولقد انخرط جيد في تفاصيل بارعة ليقنع القارئ بقبول هذا الرقم)، وعن طريقه وجد حالته الطبيعية، التي منعته أخلاقه السابقة من قبولها! ومحاولة جيد إقناع القارئ بالجانب الإحصائي اللذائذي من تحرره له منطق عجيب. ولو أردت أن ألفق، كما يقول، لكان بإمكاني أن أجعل تلفيقاتي تبدو قابلةً للتصديق بحيث لن تتمكن من الشك في شيء. لذا لأنني أحتاج إلى المرافقة أو الاجتماع أعمد في الواقع إلى أن أحكي الحقيقة العارية. وحقيقة الأمر هي دون شك بخصوص أهمية التاريخ الأدبي. ولغرضنا، مع ذلك، فإنّ ما نحتاجه هو استخدام جيد واحتفاؤه بالخلفية الاجتماعية لذلك التحرر الذي حوله إلى تطهري سابق بشكل حرفي بقية حياته.

وتبدأ رحلة جيد التي أدت إلى تحرره في الواحة التي وصفها بشكل رائع في روايته وسيرته الذاتية، وهناك لحن قصيدة حريته، «أنشودة إلى أبولو بسكرة المجهول»، الذي يدين له بنجاحه. لماذا بسكرة؟ ـ لعب جمال الوحدة

---

(1) A.Gide, Si le grain ne meurt وجميع الاقتباسات هي من ترجمة ارنست غيلنر لها إلى الإنكليزية.

دوره ـ «كانت الينابيع تلمس الوحدة. . . كنت أستمع وأرى وأتنشق بصورة لم يسبق لها مثيل. . . كنت أشعر بأن قلبي تحرر، يتمزق في ابتهاجه ويذوب في عشقه لهذا الأبولو المجهول. . . ويعود السبب جزئياً إلى الغنى الكلاسيكي الذي بقي في الريف حول بسكرة، وبالذات شمالها، الذي ربما أعطاه الإيحاءات في الفكر الكلاسيكي». لكن ملاحظة جيد الحادة عن الحياة الطقوسية الملحمية كانت أيضاً مهمة جداً. فلقد كانت بسكرة مركزاً للدعارة، من بين مراكز أخرى. ولقد كان البنات يجلبن (أو يفترض أنهن يجلبن) من قبيلة أولاد نايل. وكانت قطعان أولاد نايل هؤلاء تمر بشارعين «مقدسين»، حيث للأولياء زواياهم، وكان حضور أولاد نايل أنفسهم بها واضحاً. وكان هذا الحضور الكثيف لمثل هذه الأنواع من الفجور في الشوارع المقدسة هو الذي أدهش (جيد) في البداية. فهل كانت تسمية «شارع مبارك» تسمية هجائية ساخرة يقصد بها عكسها، في ضوء ما كان يجري، والتي يمكن أنه شهدها هناك؟ لكنه قرر عن حق أن الأمر لم يكن تسمية ساخرة: ولم يقصد أي هجاء أو سخرية على الإطلاق. فلقد كان أولاد نايل يشاركون في العديد من الاحتفالات المحلية، التي كان نصفها دنيوياً ونصفها الآخر ديني. وكان أكثر الأولياء تبجيلاً ويرى وسطهم. فالتقوى المحلية لم تكن تنظر لهذه الأمور كخطايا. . .

ودون شك فإنّ الأمر كان كذلك. والوصف الإثنوغرافي الديني الذي قدمه (جيد) لبسكرة عالم 1894 يمكن التحقق منه بما ورد في العديد من الملاحظات التي دونها غيره عن الدين الشعبي في شمال أفريقيا. فواحة بسكرة تزرع النخيل وتقع في موقع استراتيجي بين بدو الصحراء الحارقة في الجنوب وتلال الأوراس العالية في الشمال.

ودون شك هنا كما هو الحال في كل مكان كان السوق أيضاً عبارة عن موسم يضمنه ولي وضريح يقوم السوق في حَرَمه، والذين يأتون للسوق يأتون من أجل متع الحياة وليس لرفضها، والأولياء الأحياء الذين أيدوا مثل هذه الزيارات المتعددة الأغراض ليس من صالحهم أن يكونوا جهة رقابية، وليس

لديهم ما يدفعهم لذلك، وسيكون أمراً غريباً لو فعلوا ذلك بالفعل. وهنا كان يوجد أساس اجتماعي للوحدة الأبولونية، كالتي كان (جيد) يبحث عنها ووجدها. وكان هذا أمراً عادياً في شمال أفريقيا وبالذات في الجزائر. وكان ابن باديس المصلح الجزائري وزعيم التدين التطهري السلفي الجديد، الذي يميز جزائر اليوم، اعترف نفسه وأكد أنه قبل حركته الإصلاحية هذه، لم يكن أحد في الجزائر يرى في الإسلام شيئاً سوى دين الصوفية والأولياء[1]. والأولياء الذين رآهم جيد في شوارع بسكرة المقدسة كانوا بالفعل متصوفة (مرابطين) عاديين. وكانت هذه الشخصيات منتشرة ومعروفة في طول شمال أفريقيا وعرضها، لكن كانوا يتمتعون في الجزائر بما يشبه الاحتكار للقيادة الدينية وكان منافسوهم الطبيعيون العلماء (أي الفقهاء) الذين كانوا يعارضون الهرطقات القبلية. لكن هؤلاء العلماء بقوا بشكل عام يقطنون المدن، وهو الذي كانت جزائر القرن التاسع عشر المسلمة تفتقده بشكل كبير.

فلقد حطمت المدن واحتلت من طرف الفرنسيين: ولقد دمر سكان الحضر وخربت مدنهم أو هاجروا منها... إضافة إلى ذلك توجد مؤشرات عديدة تقترح أن البرجوازية الحضرية كانت غير مهمة عددياً، وضعيفة اقتصادياً ومفلسة سياسياً منذ الحكم التركي[2].

وما رآه جيد كان بالتأكيد جوهر الحياة الدينية الجزائرية في ذلك الزمان، وكان التجديف أو الفجور عادياً كما أنه غير عادي الآن. وهذا التحول الأساسي هو موضوعنا الأساسي. لكن حينما صلى جيد لأبولو بسكرة المجهول، فإنه لم يكن يخاطب فقط إسقاطاته أو الأطلال الجاهلية المحلية، فلقد اختار، في

(1) اقتباس عن Ali Merad, La Reformism musulman en Algrie de 1925 a 1940, Paris 1967.

(2) F. Colonna, «Cultural resistance and religious legitimacy in colonial Algeria» in Economy and Society, Vol. 3, 1974, pp. 233-52.

انظر أيضاً: F.Stambouli A.Zghal, «La vie urbaine dans le Magherb Pre-colonial, in «L'Annuaire de l'Afrique de nord», 1974

وكذلك في: British Journal of Society, 1976, p. 27 pp. 1-20

زمانه، الوطن المتواضع لعقيدته وببصيرة وإدراك ووعي. وربما كان من الأفضل أن نورد أنشودة جيد لأبولو بسكرة المجهول بشكل مطول:

«خذني... خذني كلي!، صرخت أنني أنتمي لك وأطيعك وأعطيك نفسي، وأعلن أن كل ما ينبغي أن يكون نور، نعم! نور وتنوير. لقد كافحت ضدك حتى اليوم جهلاً. لكنني الآن أعترف بك وأمرك مطاع: لن أقاوم، أستسلم لك، خذني».

ويخبرنا أن قلبه في هذه الفقرات من Si le grain ne meurt كان يفور من الامتنان، وهو يذوب في حب هذا الأبولو المجهول، وبالتأكيد تعكس الأنشودة مثل هذه الحالة العقلية، والسوابق والنتائج الأدبية المترتبة لهذه الفقرات تصبح عجيبةً حقاً.

قد نفترض، وبالذات في ضوء عبارة «ستكون قد انتهيت» أننا هنا قد قفزنا على نقيض الدعاء للرب. ولكن ليس كذلك، فتصفح كتاب دولباخ «نظام الطبيعة»، وهو حصيلة حكمة الأنوار الفرنسية، يوضح بجلاء أن لدينا هنا نوعاً من نقض أنشودة «هولباخ» للطبيعة:

«كن سعيداً، وابحث عن السعادة، دون خوف، لا تقاوم قانوني. وهمٌ هي أماني الدين، حرر نفسك، من قبضة الدين، خصمي التكبر. ففي أمبراطوريتي الحرية... لا تخطئ، سأعاقب، بالتأكيد أكثر من الله عن كل جرائم الأرض. وقد يهرب المخطئ من قوانين البشر، لكن لن يهرب من قوانيني»[1].

وبكل جلاء هو هذا النداء الذي كان جيد يرد عليه بحرارة. وليس هناك من شك حول الصدى الأدبي. فهو يقرر بشوق كم عوقب فعلاً لمحاولته مقاومة طبيعته، ومن ثم الطبيعة. لكن جدارة اختياره للموقع لتناسخ أبولو، قد تم

(1) D'holbach, Systeme de nature, 1770 نشر أول مرة دون ذكر اسم المؤلف وأعيد بعدها نشره مرات مختلفة.

التأكيد عليه ليس فقط من طرف المؤرخين الاجتماعيين للقرن التاسع عشر للجزائر، لكن أيضاً من طرف معظم الأثنوغرافيين المتأخرين لشمال أفريقيا. وفي عام 1955 ظهر مجلد لـ جاك بيرك، وهو الآن أستاذ بالكوليج دوفرانس، يقدم وصفاً حميماً وتفصيلياً للبنية الداخلية والحياة في قبيلة شمال أفريقية[1]. وفي الصفحة 314 من ذلك المجلد، نجد وصفاً لمجموعة من المتصوفة الأولياء، يشبهون أولئك الذين رآهم جيد في بسكرة قبل نصف قرن:

«وهؤلاء الأولياء. . . يساعدوننا على فهم خصائص معينة لأسلوب الحياة الناجم عن «أصل الأولياء». فشهرتهم غير مرتبطة بفكرة الجدارة والأهلية الشخصية ولا بأي تقييم أخلاقي. . . فهم لا يعرضون من ذلك سوى الأقل. فالولي هو الذي يعيش بشكل تام. ويسمح للطبيعة أن تتكلم عبره، حتى في شكل غرائز غير ملجومة. والناس تبحث عن طريقه نوعاً من التصالح مع السماء».

والذي لا شك فيه هو أن كلاً من جيد وبيرك قد رأى نفس الظاهرة، وأن اللغة التي لاحظاها فيها قد أخذت من نفس محصلة الأفكار والتعابير. الطبيعة ـ تلك السيدة العجيبة ـ التي نشرت مراسيمها لـ دولباخ، والتي استسلم لها جيد بعد ذلك كلياً وبكل شهوانية، يتحدث الآن عبر الاغرامين (أي ولي بريدي: من وادي ضائع في غرب الأطلس الكبير، وسمعه منه السيد المحافظ المدني العام بيرك. والمجتمع المحلي الظاهري للتقليد الأدبي الذي يسجل نشاطها لا يجعل الانطباع نفسه أقل دقة). لكن إن كنا نشك بأن بيرك إنما كان يردد صدى جيد (Gide). فإنّ شكوكنا ستخرس بالجمل التي تلت ما أوردنا: «وهذا الولي قد يحول حياته إلى نوع من كرنفال. وإذا ما عدنا إلى عبارة نيتشه، يمكننا أن نقول عنه أنه يمكن أن يصبح أحر من كل الحيوانات الحارة».

والإيحاء واضح: حج جيد قبل نصف قرن كان بكل وضوح بتأثير

---

(1) Jacques Berque, Structures Sociales du Haut-Atlas, Paris 1955, انظر على وجه الخصوص النسخة الصادرة عام 1978 والتي يربط فيها بيرك دراسته مع دراسات تالية.
وقد توفي جاك بيرك عام 1998 (المحرر).

نيتشه. وهكذا كانت الحياة الدينية الشمال أفريقية مكاناً مناسباً لمن كانوا يبحثون عن تناغم وقبول أبولو للطبيعة. لكن اليوم، الزوار الاشتراكيون للجزائر سيصدمون أنفسهم بخيبة أمل، ليس بسبب أبولونية غير متوقعة، وإنما على العكس برفض مبالغ فيه لها، وبسلفية تطهرية ليست كتلك التي هرب جيد من أجلها من أوروبا: فكيف تم هذا التحول؟

**ابن باديس والحركة الإصلاحية:**

كان الإصلاح الديني في الجزائر من عمل الإصلاح. لكن قول هذا ليس بكافٍ: إذ من المهم أن نعرف لماذا كانت التربة جاهزة تماماً لهذه البذرة، أكثر من أن نعرف من بذرها، أن نعرف متى وكيف ولماذا أينعت هذه البذرة. لكن مع ذلك، من المفيد أن نبدأ بقصة البذار الموثقة بشكل جيد جداً. فلقد وجدت حركة الإصلاح في الجزائر، في علي مراد مؤرخاً رائعاً ودقيقاً جداً[1].

يجعل مراد البداية الفعلية لحركة الإصلاح عام 1903 وذلك بزيارة المصلح المصري الكبير محمد عبده للجزائر في سبتمبر من ذلك العام. أي بعد عشر سنوات تقريباً من ذهاب الحاج الأوروبي الذي كان يبحث عن أبولو في شمال أفريقيا، جاء زائر شرقي كان قدره أن يلغي تأثير الأول. وبعد هذا التاريخ بقليل، وجد مراد أول إشارات لأفكار الإصلاح. ففي عام 1904، ظهر مجلد/كتاب صغير يعكس عنوانه شعار ـ الحاجة للإصلاح. ولقد كان أتباع الاتجاه الجديد في معظمهم من أساتذة وموظفي المدارس الدينية التي دربت مترجمين وموظفين في المعاهد الإسلامية التي كانت تسيطر عليها الحكومة. وبدأت تظهر بحلول عام 1913 مجلة، وأعلنت كلمتها الافتتاحية في عددها الأول أنها غير سياسية، بل تهتم بالإصلاح ومحاربة البدع الشيطانية. وإذا كان هذا أمراً عدائياً للفساد والبدع بما فيها معارضة عملية الفرنسة لشباب الجزائر،

(1) Ali Mread, Le Refomisme musulman، وكذلك كتابه: Ibn Badis, commentateur, du Koran, Paris, 1971.

فإنها تشمل، على الأقل بنفس التأكيد، معارضة عنيفة لحركة الأولياء والصوفية (المربوطية) وتشمل، على الأقل بنفس التأكيد، معارضة عنيفة لحركة أولئك الأولياء الذين كان حضورهم وبروزهم في شوارع بسكرة المقدسة مثار استغراب جيد Gide، والذين كانت رغبتهم في أن يسمحوا للطبيعة أن تتكلم عبرهم، حتى وإن كانت في شكل غرائز جامحة، والذين لاحظهم (بيرك) بعد نصف قرن في جبال الأطلس. لقد كان هذا الكفاح فوق كل شيء، حرباً ضد ما يظهر لأنصار الإصلاح باعتباره فساداً وخرافات ريفية، وهو ما أعطى الحركة صفاتها المميزة.

وكما يؤكد مراد[1]، كان الصراع بين الإسلام التقليدي والإسلام الإصلاحي غير محدد بالجزائر، ومقصور عليها: وإنما على العكس فلقد وصلت موجة الإصلاح في الجزائر في الواقع متأخرة. لكن «ربما لم يصل الصراع في أي بلد آخر الأبعاد التي أخذها في الجزائر، وذلك نتيجةً لظروف اجتماعية وثقافية وسياسية معينة لذلك البلد» (مراد). وهذه هي الحقيقة الحاسمة المهمة، وتستحق تلك الظروف أن تفصل وبشكل عام، إذ ربما لم يكن هناك قطر إسلامي يعتمد اعتماداً كلياً على أولياء الريف أكثر من جزائر القرن التاسع عشر، ومن المشكوك فيه ما إذا كان هناك قطر آخر قد تأرجح بعنف أكبر ضدهم (أي هؤلاء الأولياء). وآليات تأرجح البندول هذه هي ما هو مثير[2].

وصف تطور حركة الإصلاح إلى الآن يأخذنا إلى الحرب العالمية الأولى. ولقد شكلت الحرب ضد تركيا وبعدها ضد الخلافة بطبيعة الحال مشكلة أخلاقية، وحصلت السلطات الفرنسية على تصريحات ولاء من شخصيات إسلامية هامة. ويرى (علي مراد) في هذا جزءًا من تفسير انحسار الأولياء. ويلاحظ مراد أن السكوت الطُرُقي على فرنسا لم يصدم أحداً، لكن

(1) Le Reformisme musulman, pp. 53-4.

(2) للحصول على مناقشة للنزعة النصوصية السلمة، وتأثيرها على سياقات اجتماعية أخرى أنظر .Clifford Geertz, Islam Observed, Yale, 1968، وقد ترجمه إلى العربية (أبو بكر باقادر) وصدر عن دار المنتخب العربي عام 1994 (المحرر).

إعلان العداء لتركيا من جانب بعضهم اعتبر خيانة أخلاقية. ففي اللحظة التي كانت فرنسا وتركيا في حالة حرب، كان ينبغي أن يكون هناك تمايز بين الاثنين، وفوق كل شيء فإن نظرية «رد الفعل» غير صحيحة. فدون شك، لم يكن هناك خيار لكل من كانوا يحتلون مناصب اجتماعية مرموقة، سواء أكانوا من أرباب الطرق أو غيرهم سوى أن يرتبطوا مع الدولة الاستعمارية. وحينما تطبق المعايير الوطنية، وبشكل استرجاعي فإن هذا سيؤخذ عليهم وضدهم. لكن كانت هناك أسباب أخرى ملحة وواقعية توضح لماذا بدأ التيار يتدفق ضد الأولياء ولصالح الإصلاحيين.

فالرجل الذي ظهر كقائد إصلاح لا يمكن النزاع عليه والذي شكلت روحه الجزائر الحديثة، كان ابن باديس، وهو من أسرة برجوازية عريقة من مدينة قسنطينة (وفي هذه الآونة، حُوّلت واحدة من أكبر الكنائس وسط مدينة الجزائر إلى مسجد باسم ابن باديس). لكن من بين أعوانه، الأكثر حيوية وخشونة وربما الأكثر تأثيراً كان الطيب العقبي. وهو الرجل الذي كان يتصرف غالباً بشكل مستقل، وبدأ خطبه الإصلاحية في بسكرة عامة 1920، قبل خمس سنوات من انضمامه إلى حركة بن بايس، وكان كما يقول مراد، راعي الحركة وفي النهاية تم اختياره ممثلاً لها في العاصمة، الجزائر نفسها، بينما بقي القائد في مدينة قسنطينة الإقليمية نسبياً. (لكن كنتيجة لذلك أصبحت مدينة قسنطينة الآن نوعاً من عاصمة دينية للبلاد، ومقام بها جامعة إسلامية، إضافة إلى جامعة عادية. وثنائية تكنوقراطي/ سلفي في الجزائر يرمز لها بالعلاقة بين الجزائر العاصمة وقسنطينة).

ولسخرية التاريخ، كان مركز وقاعدة العقبي هو واحة بسكرة ذاتها التي كانت لـ جيد رمز أبولونية شمال أفريقيا[1]. واسم العقبي مشتق من قرية

(1) وسخرية القدر هي أن العقبي من نسل واحدة من أشهر الأسر الصوفية في منطقة الأوراس، وهو البيت الصوفي الأبرز والأهم محلياً والأكثر تأثيراً في الجامعة الأوراسية. وأنا أدين في هذه المعلومة للدكتورة فاني كولونا التي قدمتها في إطار بحثها (قيد النشر عن الحياة الاجتماعية في الأوراس في القرن التاسع عشر).

بالقرب من بسكرة، بها ضريح سيدي عقبة (ابن نافع)، وهو واحد من الفاتحين المسلمين الأوائل للمغرب. ولقد ولد العقبي عام 1888 وقضى معظم طفولته في الحجاز وتأثر بالوهابية، وهي واحدة من موجات الإصلاح الإسلامية قبل الحديث والأصولية، وهي القاعدة التي تقوم عليها دولة المملكة العربية السعودية. وعلى أي حال لم ير ما كان يجري من نشاطات في شوارع بسكرة المقدسة بعين الرضا التي نظر بها جيد، وإنما رآها على العكس من ذلك تماماً:

«لقد كان العقبي وابن باديس على اتفاق تام فيما يتعلق بالخطوط العريضة الأساسية لمفهوم الإصلاح السلفي: أي الكفاح ضد البدع وبخاصة بدع الصوفية... وكان الشيخ العقبي الأقل حذراً من بين قادة الإصلاحيين الجزائريين... ولم يكن يجد أي وسيلة لقبول وضع الممثلين الرسميين للعبادة الإسلامية في العاصمة الجزائر... ولقد كان العقبي يتكلم عن الأولياء والمتصوفة بشكل حاد وغير مبال، فهو مكافح متأكد من أنه على حق والنصر سيكون حليفه.

... وبالنسبة له... كل من يفتقدون عقيدة أو إيمان الإصلاحي على خطأ... وينبغي عليهم أن يتبرءوا من معتقداتهم حال معرفتهم بذلك من الإصلاحيين. ومن يقاومون ويصرون على «خطئهم»، ينبغي أن يعاملوا على أنهم أدوات للشيطان. ويتكون أعظم أجزاء وعظ العقبي من ذم حاد لخصوم النزعة الإصلاحية (أي من الأولياء وأعوان رجالات الدين الإسلامي الرسميين)... ولقد لفت الأنظار إليه بحماسه ضدالأولياء والمتصوفة المنقطع النظير في الجزائر في فترة ما بين الحربين. وخطبه اللاذعة القوية ضد الأولياء والمتصوفة وأعوانهم تخطت مجرد الرفض الديني والنقض لأفكارهم...

فلقد كان يرى أن الأولياء (المزعومين) ليسوا ذواتاً خارقةً تملك قوى كبيرة.. وينبغي أن لا تكون لهم هذه الصورة... فهم أنفسهم عاجزون عن الدفاع عن أنفسهم ضد مصائب الحياة اليومية العادية... وكان يشجب أولئك الذين يبنون «معابد الضِرار والجاهلية... لتمجيد الأولياء. وكان يعلن رفضه

للأولياء والمتصوفة ويعلن نفسه خصماً لهم سواءٌ أكانوا أفراداً أم جماعات».

«إنني لا أخاف أحداً إلا الله... ولا أخاف أحداً ولن أستسلم لأصنامك... ولم أطوف قط بضريح... ولن أضع قماشي على قبر أو أحج إلى مقابر، ولا أقدم أضاحي لأحد... ولا أخاف الموتى ولا أعبدهم... فكل ذلك شرك»[1].

ويمكننا أن نتساءل ما إذا كان فوكس سكوتلندة أو كالفن جنيف أكثر حماساً وعنفاً ضد الوثنية الجديدة. فمركز هجومه هو هرطقية الشرك. ويترجم علي مراد هذه بـ «الارتباطية». وما يقصده بهذا المصطلح هنا ليس المصطلح النفسي العقدي الذي قال به دافيد هيوم، وإنما وجهة النظر القائلة بأن الأولياء والموتى وأن الكائنات الأخرى أو الأشياء يمكنها عن طريق الارتباط بالله أن تأخذ أو تقتبس قداسته ـ أي أن ما هو إلهي ينتشر أو يتوزع في العالم بنوع ما من الترابط والتداعي والتسلسل.

وهذا المهيج من بسكرة يدعي أنه غير سياسي. ووجه جام غضبه ضد الفساد وداخل دائرة الإيمان والعقيدة. لكن حركة الإصلاح ينبغي، كما يدعي، أن تتجنب السياسة، لكن كيف يمكن فعل ذلك منطقياً، خاصة إن أخذنا في الاعتبار المحتوى الاجتماعي العظيم للإسلام، هو ما ينبغي أن لا نسأل عنه. ويلاحظ علي مراد «أن إنذار العقبي كان يتكون من صياغة دون معنى»[2]، ويخبرنا أيضاً أنه «من السهل نسبياً أن نؤسس ارتباطاً بين توسع النزعة الإصلاحية في الجزائر وتقدم الأفكار الوطنية بين الجماهير المسلمة»[3]. إن مصداقية العقبي في أنه لا يتعرض للسياسة، في تلك الظروف الصعبة، سيكون من الصعب دراستها الآن. لكن هناك قدر بسيط من الشك في الطبيعة القوية والمتهيجة لأقواله ونشاطه، وينبغي أن يكون لها بالضرورة نتائج درامية

(1) Ali Merad, Le Reformisme musulman, pp. 97, 98, 99, 100, 262, 263, 264.

(2) Ibid, p. 100.

(3) Ibid, p. 147.

مترتبة عليها.

في عام 1936، تم قتل رجل دين مسلم رسمي، من المتعاونين مع السلطة الفرنسية، بعد أن شجب بشكل حاد بوصفه خائناً في إحدى الصحف الواقعة تحت تأثير العقبي: «من الآن، ينبغي أن لا يبقى خائن دون معاقبة»، هكذا أعلنت الجريدة. ولقد اتهم العقبي بالتحريض على القتل وتم سجنه، وإن أخرج من السجن بعد ذلك، لكن منذ ذلك الحين لا معنوياته ولا علاقاته مع زملائه الإصلاحيين بقيت كما كانت عليه من قبل - وتوفي كشخص يذوق مرارة القمع ومعزول نسبياً عام 1960، أي قبل استقلال الجزائر بعامين. لكن مع ذلك فإن حماس وصلابة جون فوكس الصحراء هذا قد تولد عنها الكثير لتحول الجزائر، كما عمل الوعظ المعتدل والمتوازن لابن باديس البرجوازي العظيم. والآن تحدثت بسكرة بصوت مختلف عن ذلك الصوت الذي كانت تتحدث به عام 1894.

السؤال الأكثر إثارة حول حركة إصلاح الجزائر يتعلق بالسرعة المذهلة لتأثيرها. ويخبرنا علي مراد:

«أصبحت حركة الإصلاح الجزائري، في غضون عشر سنوات فقط، حزباً دينياً حقيقياً... حزب نظم آلة دعائية فعالة وانتهى إلى فرض نفسه على اهتمام القطر برمته (بما فيها الإدارة)، كحركة تتميز بدينامية منتصرة»[1].

«مع حلول عام 1931، كانت مقاطعة قسنطينة برمتها تعد إجمالاً تابعة للحركة الإصلاحية. وكان القبيليون (البربر) يمرون بعملية تحول إلى المعتقد الباديسي...»[2].

وكما يلاحظ مراد أيضاً، مثل هذا النجاح السريع لم يكن ليصبح ممكناً في أي وقت. كانت الظروف مواتيةً تماماً والتربة صالحة. وهذه البذرة، على

(1) Ibid, p. 9, 10.

(2) Ibid, p. 141.

أي حال، ما كان لها أن تموت، وإنما أن تزدهر: «من المحتمل لو أن الدعاية الباديسية قد جاءت مبكرة نوعاً ما لما استطاعت أن تثير أي حماس بين عرب وقبائل (بربر) الجزائر»[1].

ونقطة بداية التغير في المزاج الديني ربما كانت الشك. ويقتبس المؤرخ (ش. ر. اغرون) الإثنوغرافي دوتيه المعروف، بقوله عام 1899، بأن المربوطية (نزعة صوفية الأولياء) هي دين أهالي أفريقيا الشمالية الحقيقي. لكن اغرون يذهب إلى ما هو أبعد ليعبر عن بعض التحفظات حول الاستخدامات التي يجب أن يوضع فيها هذا الرأي.

فذلك المفهوم حينما يصاغ دون أي تحوير له قيمة سجالية لا تقدر بثمن: فهو يرفض عمق عملية الأسلمة، ويبرر أو يشجع بعض الاتجاهات التماثلية أو المعادية لرجال الدين. والإصرار على وجود بقايا من فترة ما قبل الإسلام، مرتبطة نفسها بأسطورة البربر التي تساعد على إبقائها على قيد الحياة[2].

لكن بمعنًى آخر، فإن الإصرار على بقاء المربوطية لا يحتوي بالفعل على خطأ فادح: فعقيدة الاعتقاد في الأولياء لا تشكل على الإطلاق إشارة ضعف في الهوية الإسلامية. فتكريم الأولياء، على العكس، هو وسيلة للوصول إلى تلك الهوية المسلمة، لذلك الجزء الساذج من السكان الذي لا يمكنه الوصول بسهولة للعقيدة عن طريق الكتاب، ويفضل أن تكون الكلمة جسداً حياً. لكن لو نظرنا إلى الأمر كمنافس وإن كان لشكل من أشكال الإسلام المتحمسة، وليس ما يشبه النقيض له، عندها تكون ملاحظة دوتيه صحيحةً تماماً.

ويمكننا أن نضيف بأنه يوجد أيضاً ما يمكن أن نسميه عواطف تقليدية معادية للمربوطية، لاحظها، المراقبون الأوروبيون في الجزائر في النصف الأول من القرن التاسع عشر، من أمثال الجنرال دماس، الذي كان القنصل

(1) Ibid, p. 83.

(2) Charles-Robert Ageron, Les Algeriens musulmans et la France (1877-1919) Paris, 1968, vol. II, p. 903.

الفرنسي في بلاط الأمير عبد القادر، وتشارلز هنري تشرشل، معاصر الأمير عبد القادر الإنجليزي وكاتب سيرته. ويقتبس دماس قولاً مهماً: «توجد دائماً أفعى في الزاوية» ـ ويورد تشرشل مشاعر مشابهة. لكن هذه كانت مشاعر الزعماء العلمانيين المقاتلين، الذي كانوا يتنافسون على الزعامة أو القيادة القبلية مع الأولياء، لكنهم أنفسهم عبروا، بل في الواقع يدينون بمناصبهم لأخلاقيات استهلاك باذخ واستعراض يتمركز حول موضوعات مثل ركوب الخيل والفروسية والصيد بالصقور... الخ. والسخرية كامنة في أن العكس أيضاً قد لوحظ في المشاعر نحو الأولياء في جبال الأطلس المغربية. لكن هذا النوع من العدائية أو عدم الاكتراث الجزئي مختلف تماماً عن الرفض السلفي والحضري للأولياء، من جانب لذين كانوا يصاحبون الإصلاحيين.

وعلى أي حال، من الغريب أن أفراد أمة كاثوليكية كانوا ينظرون إلى تكريم الأولياء أو القديسين على اعتبارها علامةً للفتور الديني وعدم المبالاة. ويعبر اغرون عن شكوك حول تقدم عملية التطهير من العداء للأولياء لفترة حتى عام 1914: «بقي المسلمون الجزائريون مؤمنين ومحافظين على طرقهم وانخرطوا بنفس الضمير الطيب وحتى الحماس في عقيدة تكريم الأولياء، بحسب كل الرموز التي كانو يتبعون حتى عام 1830»[1]. وبالنسبة للفترة السابقة للحرب العالمية الأولى، كان هذا دون شك صحيحاً، باستثناء ربما أقلية صغيرة جداً. أما بالنسبة لأولئك الذين كانوا يبحثون عن بداية لهذه الحركة من فترة مبكرة، فصحيح أن بداياتها كانت عددياً صغيرة: «إن ظهور حركة الإصلاح كاملةً يعود إلى العشرينات. ويحتاج أيضاً أن يربط بالبذور الأولى للإصلاح الإسلامي بين عدد صغير من المفكرين في الجزائر العاصمة في تسعينات القرن التاسع عشر»[2].

---

(1) Les Algeriens musulmans, p. 908.

(2) انظر أيضاً، E. Burke in Middle Eastern Studies, vol. 7. no.2 (May 1971) p. 249 Malek Bennabi Memoires, d'un temoin du siecle, Editions Nationals Algeriennes, 1965, esp. p. 75 and 76.

وإذا ما أخذنا البدايات الصغيرة بقصد النظر عن تاريخ ظهورها، وضآلة تأثيرها قبل عام 1914، فإن سرعة تأثير النزعة الإصلاحية من العشرينات وما بعد كان رائعاً ومدهشاً جداً.

فقبل عقود قليلة، كان الإسلام متداخلاً جداً بالمربوطية، وذلك بحسب ما يذكره ابن باديس وكذلك دوتيه. وقد ينجح البحث الدقيق في تحديد بعض العناصر الأرثوذكسية أو الإصلاحية هنا وهناك أثناء تلك الفترة المبكرة. لكن مع ذلك، فإن ذلك سيحتاج بحثاً مضنياً: وما هو واضح في كل مكان هم الأولياء. أما اليوم فالحالة على عكس ذلك تماماً، ودون شك يمكن للبحث أن يحدد بسهولة بقايا، أو حتى أشكال جديدة من المربوطية، وتقول الشائعة أنهم لا يزالون نشطاء[1]. لقد زرت في إبريل عام 1974 زاوية جبلية تشرف على ما يشكل اليوم مدينة تيزي أوزو الصناعية النشطة في القبائل. وكان أصحاب الزاوية يدعون بأنهم يقدمون خدمات علاجية على مدار الساعة للزوار عن طريق نظام ورديات يعمل فيه أربعة أولياء كانوا الورثة المحليين للبركة. لكن هذه النشاطات قلت وخفتت كثيراً. فلماذا كان الانقلاب عظيماً لهذه الدرجة؟ ولماذا كانت التربة جاهزة تماماً، ومستقبلة جداً للرسالة الجديدة؟

## أسلوبان للحياة الدينية

أعتقد أن الإجابة على هذا هي في داخل المجتمعات المسلمة، فهناك توتر دائم، وإن كان أحياناً ضمني، ومعارضة بين أسلوبين في الحياة الدينية. فمن ناحية، يوجد المثال التطهري السلفي والتوحيدي والفردي والتفاني لرب واحد أنزل رسالته الخاتمة النهائية في شكل وحي محدد وموجود متاح لكل من أعطى نفسه فرصة قراءته، وهذه الصيغة ترفض الوساطة، ولا تتطلب كذلك أو تسمح بأي طبقة رجال دين رسميين: وهي تفترض سلفاً طبقة قارئة من

(1) بعد أن تمت كتابة هذا البحث ظهرت دراسة مفيدة عن الممارسات العلاجية والفتشية في الجزائر وهي: A.Ouitis, Les contradictions sociales et leur expression symbolique dans le Setifois, Alger, 1977.

العلماء يقومون بدور حماية وتفسير الوحي. وهذه طبقة مفتوحة، متاحة عن طريق التعلم للجميع، وهي ليست طائفة أو طبقة رجال دين. وفي المقابل يوجد مثال «الارتباطيين» أو الترابطيين، وذلك إذا ما استخدمنا مصطلح مراد، وهو مثال يسمح بالتوسط والتوسل والطنوس والغناء والهرمية الدينية.

والمجتمع المحلي أو الفرد لا يختار بين هاتين الصيغتين ببساطة عن طريق النزوات الشخصية أو الاعتباطية، كنوع من الولع الديني. إذ كل أسلوب من هذين الأسلوبين يخدم احتياجات اجتماعية مختلفة، والحاجة الملحة للواحدة أو للأخرى تعتمد على الظروف الاجتماعية. وهذا بطبيعة الحال ليس أمراً حاسماً في الاختيار، لهذا أو ذاك، وإنما هناك فترات مطولة حينما يتزامن الأسلوبان في سلام، بل ويتداخلان أحدهما بالآخر. وفي أوقات أخرى، فإنهما والمجموعات المستفيدة منهما ولها مواقف أو أساليب حياة تؤكدها هذه الأساليب تجد نفسها في صراع، وهناك أوقات حينما لا يتأرجح البندول فقط وإنما يتأرجح بعنف. وكانت الجزائر في هذا القرن تشكل مثل هذه الحالة. فتحت تأثير الحداثة، يتأرجح البندول بعنف أقوى ويصبح بدون ضابط. لكن البندول لا يتأرجح لأسباب فكرية بحتة، إذ لم يصبح زبائن شوارع بسكرة المقدسة مستمعين حريصين لمواعظ العقبي لأنهم وجدوا ببساطة أن تلك المواعظ منطقية أو مقنعة بطريقة لا يمكن مقاومتها. وإنما حدث أمر ما في المجتمع الجزائري في تلك الفترة بحيث أُهمل أسلوب كان تقريباً مسيطراً تماماً، وجرى استبداله بأسلوب آخر ما كان غائباً، لكنه موجود في شكل خفي.

وبالمصادفة، نملك وصفاً للبناء الاجتماعي قبل الحديث وقبل الإصلاحي لقرية ملاصقة جداً لبسكرة المدينة التي بدأت منها شرارة العقبي والتي أعطته اسمه[1].

---

(1) Capitaine H. Simon, commandant Superieur du cercle de Touggourt, «Notes sur le mauslee de Sidi Ocba', Revue Africaine, Publiée par la Societé historique algerienne, 1909, especially pp. 41-5.

كان سكان الواحة يتكونون من سلسلة من المجموعات أو العشائر، لا تؤمن في وجود جد أو أسلاف مشتركين بينهم، لكن كانت تقودها عشيرة شريفية (يفترض أن نسبها يعود للنبي ﷺ). وبحسب أسطورة مناقبه، كان أول ممثل محلي وقائد هذه المجموعة المقدسة المسيطرة، والذي جعل شرطه، قبل قبول قيادة الواحة، أن تربط كل مجموعة من المجموعات الأخرى نفسها به، عن طريق تزويجه بفتاة منها، (أما اخوته وأسلافه الذين فشلوا في أن يأخذوا هذه الحظوة قبله، فكان مصرعهم على أيدي نفس أولئك الناس الذين سبق وأن دعوهم لحكمهم). وهذه الأسطورة إضافة إلى التكريم المشترك لضريح سيدي عقبة هو الذي أعطى الواحة ميثاق وحدتها. وكان زوار الضريح يقدمون للواحة الصلات والاتصالات بما يجاورها من أماكن حتى مدينة تونس.

لكن كل هذا يعد أمراً عادياً في حياة شمال أفريقيا التقليدية. وبغض النظر عن الأخطاء الشركية، فإن أي هجوم على الضريح أو على النسب المقدس للواحة كان سيعني هجوماً على الشروط المسبقة الضرورية لوجودها السياسي والاقتصادي وعلى آلياتها في الحفاظ على النظام وعلى صلاتها التجارية. وفي مثل هذه الظروف، كان الطيب العقبي، بغض النظر عن حماسه وفصاحته، سيكون مضيعاً لجهوده، لو حاول أن يستدرج سكان قريته أن يغيروا تقاليدهم. لكن الكابتن سيمون رأى الواحة في السنوات الأولى من هذا القرن. وما أن حلت العشرينات والثلاثينات، حتى كان لنا أن نتخيل مدى تأثير إدارة مركزية وهجرة العمال والتجارة بـ اللوري وليس عن طريق زوار، في جعل كل من الهرم الديني الوراثي والضريح أقل أهمية لسكان الواحة، والآن صار بإمكانهم أن يستمعوا لخطب ومواعظ العقبي.

فوظيفة المربوطية الأساسية والواضحة هي خدمة السكان القبليين الأميين الذي يعيشون في ظل ظروف قديمة. وذلك عن طريق تقديم التوسط في حالة النزاعات وتنظيم الاحتفالات التي هي في الوقت نفسه أسواق، وضمان حماية الحدود وحضور القسم الجماعي لعلقس التقمص الشخصي المقدس لرجال

القبائل الذين لا يمكنهم الوصول إلى الكتاب ولا توجد، عندهم الرغبة للتعلم ـ هذه بعض الخدمات التي يقوم بها الأولياء، وهم يقومون بها بشكل جيد. ويصدق هذا تماماً على الأنساب المقدسة المتفردة، كما يصدق على أولئك القادة الدينيين المرتبطين بتنظيم معقد ويمتد لمسافات طويلة يسمى الطرق.

والفرق بين الطرق الدينية والأنساب المقدسة غير محدد. فالطرق الدينية تقودها الأنساب المقدسة، وفي المقابل الأنساب المقدسة الناجحة قد تمتد ويكثر أتباعها لتصبح طريقة. فالطريقة إذن هي عبارة عن ولي مع مريدين منظمين، فكل ولي إذن يعد طريقة كافية. فإذا ما تكاثر أبناؤه ومريدوه فإنه، أو بالأصح هم، يشكلون طريقة. والسبب في سيطرة هذا الشكل من الدين بالذات في الجزائر واضح: فلقد كانت الحياة الحضرية ضعيفة نسبياً حتى قبل الاحتلال الفرنسي، وقد هدمها وحطمها الفرنسيون أيضاً. وكان رجال القبائل الذين بقوا على قيد الحياة بحاجة لأولياء إذ لم يكن للأولياء منافسون أيديولوجيون[1]، فالتصوف هو أفيون رجال القبائل، بينما النزعة الإصلاحية هي لسكان المدن.

لكن الحالة تغيرت. فالدولة الاستعمارية لم تكن كالوصاية التركية السابقة للجزائر، فهي دولة ليست بالضعيفة. إذ تمكنت من فرض النظام بشكل فعال على ترابها. ولقد حلت الحواضر الجامعة محل ريفيات التنظيم القبلي. ومع الوقت كانت هناك أيضاً هجرة واسعة إلى المدن وإلى فرنسا. وحيثما كان هناك رجال قبائل، ظهرت الآن بروليتاريا ولدرجة ما برجوازية صغيرة.

---

(1) Ahmed Nadir, in, 'Les ordres religieux et la conquet francaise 1830-1851, in Revue algerienne des sciences juridiques, vol. IX, no.4, December, 1972, pp. 819-68.

وكانت الادعاءات أن الأمير عبد القادر قائد لمقاومة الجزائرية شكل خلال فترة مبكرة من الحقبة الاستعمارية نوعاً من النموذج الإصلاحي والسابق على ابن باديس. وفي المقابل يجد بيسه سينار في مقالة «عبد القادر وعبد الكريم» في مجلة الدراسات الأفريقية، الصادرة عن حولية الجمعية الاستشراقية الإسرائيلية، المجلد 1، 1965، ص 139 ـ 74، أن عبد القادر، يميل أكثر إلى الطرقية الصوفية.

وفي ظل هذه الظروف، فإن «المرابط»، مثله مثل الأعيان في النظام السياسي القديم كانوا يفقدون وظائفهم لكن ليس امتيازاتهم. والأسوأ، هو أن هذه الامتيازات التي حافظوا عليها صادقت عليها السلطة الاستعمارية التي رأت فيهم الوسيط الطبيعي إن لم يكن الوحيد للتعامل مع السكان الأهالي. وفي ظل مثل هذه الظروف، أصبحوا موضع شك خاصة بالنسبة لنوعية الدعاية التي كانت الحركة الإصلاحية تصمهم بها.

أما رجل القبيلة من جبال الأوراس القادم لبسكرة أو سيدي عقبة لبيع غنم وشراء تمور ويجمع معه زيارة المسوق وأن يشارك في الطقوس الفاجرة في الشارع المقدس ويبارك رحلته من طرف الولي ـ مثل رجل القبائل هذا يمكنه أن يصم أذنيه عن أي دعاية ضد الأولياء ووسمهم بالشرك. فدين دون شرك أو ارتباطية، أي دون وجود تقمص محلي للمقدس، سيكون غير مفيد له، وكلما زادت الارتباطية كلما كان ذلك مفيداً.

لكن الحالة مختلفة تماماً لرجل المدينة الذي تخلى عن الانتماء القبلي أو على أي حال الذي يملك حداً أدنى من المقتنيات الاقتصادية. إذ من غير المتوقع أن يحقق الولي أي وظيفة مهمة في حياته، لكن ما يبقى مرئياً وما يصبح الآن مزعجاً هو مظاهر وامتيازات الأولياء، وتأييد الحاكم الأجنبي لهم والعمليات المشبوهة التي تتم في الشارع المقدس، والتي يلاحظها رجل القبائل، ينظر إليها الحاكم الأجنبي بسخرية حتى أو بالذات حينما يستغلها لأغراض سياسية. حماس (جيد) لها كان شخصياً وكان خالياً من أي أغراض أو أهداف سياسية، وفقط لأن لـ جيد نزعة تطهرية داخلية مستبطنة، تحمس للنزعة الأبولونية المفترضة لمجموعة من الدراويش الصحراويين. إضافة إلى ذلك، فإن الأولياء محليون وانقساميون، فهم لا يمكنهم أن يحملوا، فما بالك أن يبدعوا وعياً وطنياً.

وفي المقابل؛ فإنّ حركة الإصلاح يمكن أن تكون ذلك بالضبط. فرفضها «للنزعة الارتباطية» وللشفاعة هو رفضٌ للشكل المحلي للمقدس. ومواعظها في الإسلام «النقي» هي في الواقع مواعظ عن إسلام متاح لجميع

المسلمين القادرين على القراءة والكتابة، أي مواعظ عن شيء يشترك عموماً فيه كل المسلمين، لكن أيضاً يميزهم عن الحاكم غير المسلم: وهذا مهم للغاية حينما تستطيع حركة وطنية وليدة أو ناشئة أن تأمل في استقطاب جميع المسلمين، وليس غيرهم، في منطقة ما، والحركة الإسلامية لا تحتاج أن تكون وطنية بشكل علني حتى تكون شكلاً نموذجياً للوطنية، فادعاؤها بأنها غير سياسية يمكن أن يكون وبشكل ذاتي صحيح أو نفعي ـ لكن هذا لا يهم وفي الوقت نفسه، حقيقة أن نشاطها الأساسي كان المعركة مع الخرافة الريفية صعب على السلطات الأمر بمنعها أو تجريمها[1].

والحركة الإصلاحية لم تعظ فقط بأمر يشترك فيه كل المسلمين ويميزهم عن غيرهم، وإنما أيضاً دعت لأمرٍ يجعل لهم شرعية فخورة. فالإسلام السلفي والفقهي والشرعي ليس شيئاً متخلفاً ظاهرياً، بل إنه في الواقع ليس متخلفاً على الإطلاق، مقارنة بأديان العالم الأخرى: فما يجري في الشارع المبارك فقط هو ما يمكن أن يشعر الفرد بالخجل. إذ قد يتسنى لرومانسي أوروبي واثق من مكانته الحضارية، أن ينظر نظرة مثالية لتلك التجاوزات وأن يُعجب بها: إذ بإمكانه أن يفترض سلفاً وجود مجتمع قوي ومنظم وأن يفخر بتمرده على النزعة التطهرية. لكن بالنسبة لحرفي مسلم أو صاحب متجر يبحث عن هوية وكرامة فإنه سيصعب عليه الحصول عليها بالركوع أمام أبولو. على العكس، فإن التطهرية السلفية التي يرفضها جيد بازدراء ستظهر له علامة مميزة مرغوبة للحياة الحضرية، مما سيفصله عن الحياة الريفية التي تركها خلف ظهره. يكتب علي مراد:

«ظهور برجوازية صغيرة تحولت إلى الحضارة الأوروبية، قلص من المجال الذي يمكن للمربوطية أن تعمل فيه. فالبرجوازية الصغيرة (من الأساتذة والموظفين الحكوميين في الحكومة المحلية والمركزية والمستثمرين)

(1) لمناقشة التطورات السياسية ودور تلك المواقف منها أنظر: Clement Henry Moore, North Africa, Boston, 1970, Elbaki Hermassi, Leadership, and National Develop. in North Africa, London, 1972.

كانت معزولة تقريباً تماماً عن الناس. إضافة إلى ذلك فإن استخدامها للترفيه (ودون شك اهتمامها بالحصول على الاحترام) منعها من المشاركة في الدين الجمعي والاستعراضات الفلكلورية»[1]

فلم يكن من صالحهم بكل وضوح، الإقدام على خلط المدنس والمقدس، وهو الأمر الأثير إلى قلب زائر عام 1893.

والمثير، مع ذلك، هو أن نشاطات المقدس والمدنس هذه أجنبية ليس فقط للبرجوزاية الصغيرة المنجذبة للحضارة الأوروبية، التي يلاحظها مراد في هذه الفقرة، وإنما هي أجنبية كذلك لبرجوازية الصغيرة المتطلعة ليس للحياة الأوروبية وإنما ببساطة متطلعة لأسلوب الحياة الحضرية المدنية المسلمة أو العربية التقليدي. ولطبقة حضرية من هذا النوع سبب مزدوج في أن تكون منجذبة للنزعة الإصلاحية: فليس فقط جديتها التي تميزها عن التجاوزات غير المحترمة ضد أولئك الذين يتطلعون إلى أو يملكون امتيازات بسبب فرنستهم أو تغربهم. لكن النزعة الإصلاحية سلاح ذو حدين، فهي تحمل الإسلام النقي ضد الفساد الداخلي للأولياء وضد الفساد الخارجي لعملية التغريب. وكان الموضوع الأول في البداية هو الأكثر حضوراً، لكن الآخر كان دائماً مفهوماً، وفي تلك الأثناء أصبح مهماً جداً.

نملك بعض الأدلة المثيرة عن الحدود الاجتماعية بين القرية والمدن الصغيرة ـ فالحدود الاجتماعية ربما كانت أهم خط فاصل في الحياة الاجتماعية في شمال أفريقيا. ولنأخذ مثلاً كتاباً صدر حديثاً لـ فانيسا ماهر[2]، تفحص فيه كلاً من المدينة الصغيرة ذات السوق والقرى المجاورة.

---

(1) Ali Merad, le Reformisme Musulman, p. 74.

(2) V. Maher, Women and Property in Morocco, Cambridge, 1974.

وللحصول على مادة علمية مقارنة وتحليل لموضوع المرأة أنظر: Lois Beck and Nikki Keddie (ed), Women in the Muslim World, Harvard, 1987, and Nancy Tapper, «Matrons and mistresses» European Journal of Sociology, 1980.

«يذهب الجميع (في القرية) إلى الحضرة (أي جلسة سمر روحية تحت إشراف شخصية صوفية)، إلا الأشراف (الشرفاء)، ممن ينتسبون إلى النبي ﷺ، الذين يقولون إنها مظهر من مظاهر الفجور... ورغم أن بعض المتحضرين العرب والبربر، الناطقين بالعربية يأتون إلى القرية من المدينة، إلا أنهم ينظرون للجلسات بازدراء واضح ويعتبرونها طاغوتية.

وتلاحظ الكاتبة:

«يمكن أن ينظر للحضرة على أنها تأكيد على صدق الأشكال الثقافية البربرية التي حيثما احتكت بالقيم العربية نظر إليها بازدراء...».

وتصف الكاتبة كيف أن الحضرة معاً مدنسة ومقدسة، وكيف أنها تضم وبشكل مقصود وواعي تدنيساً أو انتهاكاً للمقدسات، وكل هذا ربما يشبه ما شاهده جيد في بسكرة قبل ثمانين عاماً. والشيء الوحيد الذي لا نحتاج بالضرورة لقبوله هنا هو الإشارة للبربر، ففي المنطقة التي درستها ماهر، الذي حدث هو أن سكان المدن الصغيرة هم من العرب وسكان القرى من البربر، ومن ثم يظهر أن التأكيد على القيم الريفية هو تأكيد على الأشكال الثقافية البربرية. لكن النزعة البربرية غير مهمة: فرجال القبائل العرب، أو حتى سكان المدن المتغربين تحت مستوى اجتماعي - ثقافي ما، سيسرهم أن يساهموا في هذه النشاطات، كما تؤكد المادة العلمية التي جمعتها ماهر. وسواءٌ أكنا نبجل أو نوقر أولياء غامضين أخلاقياً أم لا، ونشارك في احتفالات مدنسة - مقدسة، تصل أو تربط أهم الحدود الاجتماعية في شمال أفريقيا، بين أساليب حياة البرجوازية الصغيرة وأساليب حياة الريف، التي لا توضحها كثيراً، لكنها ليست أقل منها صدقية، فهي حدود إثنية أو لغوية. وتعد أطروحة ماهر مهمة في إظهار كم هو عدد المفاصل على هذه الحدود: مثل الاتجاهات نحو العمل والأقارب والمرأة والحكومة، كذلك الأسلوب الديني، وهي إنما تعتمد على ما إذا كنت تعيش في مجتمع محلي قبلي أو تعيش في مجتمع محلي حضري أكثر ذرية وحراكاً. وإجمالاً، يوجد أسلوبان مسيطران للحياة. في أحدهما تعمل نساؤك في الحقول وهن غير معزولات أو محجبات والمهور

منخفضة أو اسمية ويتم فعلاً تبادل العرائس بين المجموعات الاجتماعية المعروفة جيداً والمرئية، وتدور الحياة الدينية حول الاحتفالات العامة التي تلعب فيها النساء جزءًا محدداً جداً، والتي تؤكد هوية وحدود الجماعات وهي ذات طبيعة نسوية أو على الأقل تعبيرية وليست تجريدية. وعلى العكس، يوجد في المقابل، أسلوب أكثر حضرية ويعتمد على العمالة التجارية أو البيروقراطية، التي تعزل فيها النساء وتحتجب حينما يخرجن، وحيث سوق الزواج (بالنسبة للأسرة إن لم يكن بالنسبة للعروس) أكثر حرية نسبياً وأقل محدودية أو إعاقة من طرف الأهل، وحيث مهر العروس مرتفع، وهو بالفعل موضوع ضغوط تضخمية، وحيث المجموعات أكثر غموضاً وأقل تحديداً، وحيث الحياة الطقوسية أكثر رزانة ومحدودة بالدور ونصانية وفردية وغفلية ولها توجه ملحوظ يقوم على إقصاء النساء[1] ينتج بطبيعة الحال الأسلوب الأول الأقل مطواعية للدولة من الأسلوب الأخير.

أفراد المجتمع الريفي الباحثون عن الهيبة ومكانة السلطة سيتبعون بطبيعة الحال هذا الجانب أو ذاك من أسلوب الحياة الحضري، بحسب فهمه، وأحياناً بتكلفة اقتصادية. وبعض السكان الحضر في قاع السلم الاجتماعي، ممن ليس لهم أي هيبة يمكن أن يفقدوها وبعض الامتياز الاقتصادي ليكسبوه؛ قد يتخصصون في خدمة الاحتياجات الدينية المحيرة لسكان المدن الشديدي

(1) يظهر على سبيل المثال، أن مدونة الأحوال الشخصية المغربية الجديدة الصادرة عام 1957، تكرس قانونياً هذا الأسلوب الاجتماعي (ودون شك الممارسة المسيطرة والفعلية في الجزائر هي كذلك أيضاً) انظر على سبيل المثال: F. Mernissi, Identite culturelle et ideologie sexuelle, في ورقة مقدمة للمؤتمر الرابع والعشرين الدولي لعلم الاجتماع في الجزائر في مارس عام 1974، ص 3 وما بعدها، وتلاحظ المؤلفة أن «رغبة المشرع المغربي في استخدام التقليد السابق للاستعمار كدليل للمستقبل» (ص 3)، لكن ربما لا يؤكد بشكل كاف أن القضية قيد الاهتمام ليست التقليد الفعال لكل المغاربة في فترة ما قبل الاستعمار، وإنما المثال الممارس من طرف البعض وهو محترم فقط وليس مطبقاً من طرف الطبقات الاجتماعية الأخرى، انظر على سبيل الثال كتابها: Beyond The Veil, Cambridge, Mass, 197[illegible]

التأنق أو المحرومين أو المتضررين[1] والحقيقة المركزية لتاريخ شمال أفريقيا الحديث، مع ذلك، هي الانتقال من أسلوب ريفي إلى أسلوب حضري، عددياً وفي السلطة. وتعلن حركة الإصلاح هذا التحول.

ونفور إنسان المدينة من الساذج ورجل القبيلة هو بطبيعة الحال أمر قديم ويسبق حركة الإصلاح: والنزعة الإصلاحية إنما تقدم له فقط دعماً دينياً وبرنامج عمل. ومن التعابير المثيرة لها إعلان المسؤولين المسلمين الحضريين وعلماء مدينة قسنطينة عام 1871، ملحين على السلطات الفرنسية حينما كانت تتعامل مع القبائل المتمردة: «إن البدو لن يتخلوا عن سلوكهم التقليدي وتقاليد جبالهم، ما لم يضربوا بشدة وبهمة بما يخيفهم ويفزعهم»[2]. وكما يلاحظ اغرون في دراسته التي تستحق الإعجاب، فإنّ هذا الإعلان كان دون شك قد أوعز رسمياً: لكن مع ذلك فإن شكل الكلمات والأفكار المختارة في التعبير عن الولاء البرجوازي للسلطة في وقت محرج هو دال على الإعراض وبشكل عميق. ولقد وقع على الإعلان من طرف أعداد كبيرة لكن من بينها عضوان من أسرة ابن باديس. وهناك توافق وليس تعارضاً في مواقف الأسرة واتجاهاتها: إذ بعد خمسة عقود لاحقاً. كان على ابن باديس «العظيم» نفسه أن يخطب في الإصلاح، وكان هدف الإصلاح المركزي، بالتحديد، هو استدراج رجال القبائل أولئك ليمتنعوا عن السلوك والعادات التقليدية التي لجبالهم.

ويعطينا كتاب ماهر ومضات حالية للفرق الديني بين سكان القرى والمدن في المغرب الحديث، لكن نفس التعارض يمكن أيضاً أن نجده متعاقباً تاريخياً داخل المدينة أو البلدة الصغيرة، أثناء فترة التوسع الإصلاحي. وحتى إذا ما كانت الحياة الحضرية والاحترام الحضري لهما توجه جوهري

---

(1) انظر على سبيل المثال Vincent Carpanzano, The Hamadsha, A Study in Moroccan Ethnopsychiatry, Berkely, 1973، للحصول على وصف لجماعات الراقصين/العلاجيين من هذا النوع.

(2) اقتبس عن: Ageron, Lea Algeriens musulmans, vol.I, p. 12n.

وأزلي نحو النوع «الأفقي» للإسلام، أثناء الفترات التي كان يشكل فيها الأسلوب الحضري، وبالذات في الجزائر سلطة ضمنية، فإن هذا الاتجاه بقي ضمنياً غير معلن. وحتى المدن الصغيرة كانت تنظم حياتها الدينية حول الأولياء والطرق. والدراسة الاجتماعية التاريخية التي قام بها غلبيرت غرانغيوم لبلدة صغيرة في غرب الجزائر، ندروما، تصف التحول بشكل رائع.

«كان وجود الطرق في ندروما قديماً جداً. وكانت المدينة تحتفل بعددهم ونشاطاتهم (أي الطرق). أما اليوم فلم تبق سوى طريقة واحدة تمكنت من الاستمرار رغم الصعوبات.

ففي العقد الأول من هذا القرن، كانت الطرق تسيطر كلياً على الحياة الدينية. ومن الثلاثينات، بدأت الطرق تتجاوز انقساماتها لكي توجه اهتمامها لعدو مشترك هي رابطة العلماء (وهم العلماء الإصلاحيين)، الذين كان هدفهم تنقية وتصفية الإسلام من البدع ومن تكريم الأولياء وتقديسهم، الأساس الذي تقوم عليه الطرق... وأثناء فترة النزعة المربوطية، كان نموذج (السلوك المسلم) يشمل الانضمام في طريقة والمثابرة على ممارساتها. ومن لم يشارك كان يعتبر «أقل إسلامية»[1].



وحينما احتلت الجزائر العربية من طرف الإصلاحيين بعد مناطق أخرى، وتجذر وجودها في بلدة ندروما كان ذلك عام 1949 فقط. ولم يكن النصر قد اكتمل بعد: فحتى عام 1969، كانت مجلة تقدمية معارضة للأولياء الجزائريين بحاجة لمتابعة الحملة التي ظهرت أثناء دفن ولي:

«من المستحيل تخيل هستيريا الغوغاء المعارضين لدفن ميت، إرضاءً... لخلفه الفعال... وكيف يمكن السكوت أو الاستمرار في الدفاع عن تلك الذوات الفطرية والمعترضة سبيل التقدم، المصرة على حالة من الجهل...

ما الذي يجب علينا أن نفكر به في أن تقدمه تلك الذوات الجاهلة.

(1) Gilbert Grandguillaume, Nedroma, L'Evolution d'une Medina, Leiden, 1976.

فهذا لا يملك سوى عنزة، وهذا لا يملك سوى خروف أو طحين أو خبز أو سكر أو حتى بطاطس! إن الجهل واعتراض سبيل التقدم التي حافظوا عليها لعقود تشكل سياقاتٍ محبطة.

لكن ما هو أبعد من كل فهم هو حينما ينظر إلى السلوك الغريب وسط جماهير الغوغاء للمدعي العام س، ص، ع. ولرئيس الشرطة المركزية ل أ و ب ومسؤول الشرطة»[1].

ولا يفكر السيد غرانغيوم أن وجود هؤلاء المسؤولين (الضباط) ينبغي أن يستهجنوا بشدة فيلاحظ:

«شخصية سيدي علي (الولي المتوفى) كانت فوق كل اتهام بالجشع أو الطمع. وكان يتمتع بشهرة عظيمة والحضور لجنازته من طرف شخصيات رسمية لم يكن يفسر على أنه استحسان أو رضى لوجود تقاليد ونظام الأولياء والصوفية...»[2].



والواحد سعيد أن يسمع أن الجانب الرسمي في غرب الجزائر عاقل، وفي جانب النقاء وليس جانب المدنس. وعلى أي حال، المناظر الموصوفة المحللة بشكل جيد على يد غرانغيوم تحتوي على مؤشرات. فقد كان انتصار النزعة الإصلاحية واسعاً، لكنها كانت عظيمة في مداها وسرعتها، إلا أنها لم تكن كلية[3]. على أن المهم هو أن نلاحظ الانتقال في المثال المركزي والمسيطر. ففي عام 1900 كان يقتضي حتى تكون مسلماً تام الإسلام

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) كانت النزعة الإصلاحية في صعود في أرجاء العالم العربي، لكن درجة نجاحها تختلف. وفي المقابل كانت الصوفية في تراجع. لكن هناك بعض الاستثناءات، فبسبب بعض الظروف وبعض المواهب قد تؤدي إلى تكيف ناجح من طرف بعض الحركات الصوفية مع الظروف الحديثة. ومن أمثال هذه الحالات غير العادية، انظر الدراسة التي قام بها: Michael Gilsenan, in: Saint and Sufi in Modern Egypt. An Essay in the Sociology of Religion, Oxford 1973.

المشاركة في الطقوس الصوفية. وبعدها بخمسة عقود، كان الرأي المسيطر هو أن مثل هذه المشاركة تحرم صاحبها من حق ذلك الادعاء.

## رفض الأسلوب الطقوسي

فما هو تفسير هذا التحول العميق والدرامي (سواءً كان كلياً أم لم يكن)؟ التفسير المركزي هو أنه في تلك الفترة، وجدت النسبة الغالبة من سكان شمال أفريقيا نفسها مدفوعةً من أسلوب حياة يفضل المهرجانات المحلية وتقديس الأولياء وما إلى ذلك، إلى نمطٍ جديدٍ يرفضها. ويوضح كتاب فانيسا ماهر بجلاء أن هذا النوع من الأسلوب الطقوسي يتماشى مع التزام كلي، يشمل نوع المهنة والموقع وطبيعة وأهمية العلاقات القرابية والحراك وشمولية السلطة المركزية. وفي هذه الفترة، كانت البنى القبلية إما تتحلل (كما هو الحال في معظم الجزائر) أو تضعف (كما هو الحال في المغرب). وفي تلك الأثناء كان رجال القبائل عرضةً لهذا التأثير، سواء بقوا في مناطقهم أو انتقلوا بشكل دائم للمدينة، أو اشتركوا في الهجرة العمالية الموسمية.



وحينما كان الأسلوب القديم للدين مسيطراً، كان رجال الريف الذين كانوا زبائنه الأساسيين هم الغالبية، وكان ذلك الأسلوب يجتاح أيضاً البلدان أو المدن الصغيرة. ففي المراكز الكبيرة، تواجد أو تعايش بسلام الأولياء والطرق من ناحية والعلماء البرجوازية من ناحية أخرى[1]. وفي المدن الأصغر، كما تظهر المادة العملية التي جمعها غرانغيوم، ربما كانوا تقريباً يعادل بعضهم بعضاً. وفي تلك المرحلة، كما يلاحظ هو، «شكّل الإسلام، عن طريق الطرق الدينية، تنظيماً قطاعياً داخل إطار مجتمع تجاري»[2]. وما نقصده «بالقطاعي» هنا هو أن الطرق كانت منظمة هرمياً، بحيث كل مستوى أدنى كان

---

(1) فيما يتصل بالتاريخ والبنية الاجتماعية لمدينة مغربية مهمة انظر ما كتبه K. Brown, People of Salé, Manchester, 1977. والدراسة تقدم مادة تستحق الإعجاب، انظر ص 214 ـ 20.

(2) Grandguillaume, Nedroma.

ملتزماً بالولاء للمستوى الذي يعلوه والذين يعلونه لمن يعلونهم وهكذا، لكنه يضيف موضحاً: «تعدد (الطرق) في ندرؤما يعكس العقلية المساواتية للمدينة القديمة، التي لا تسمح، في الفترة السابقة للاستعمار، بسيطرة مجموعة واحدة فقط». وبالتأكيد فإنّ عالم الأولياء والطرق كان معاً هرمياً ومقسماً وتعددياً أيضاً. والتنافس الحر بين عدد منوع من الأولياء جعل سيطرة مجموعة ما واحدة مهمة صعبة. ولقد عوضوا جميعاً عن غياب سلطة مركزية قوية، وعملوا عسكرياً ضد ظهورها أو بروزها لكن فرض سلطة قوية ومركزية في حينه تجاهلهم بالذات.

فالانتقال عن دين أبولوني النزعة وتعددي تقوده (نظرياً بشكل مغلق) طبقة أولياء إلى عقيدة سلفية لا تؤمن بشفاعة الأولياء تقودها (نظرياً بشكل مفتوح) طبقة من العلماء هو انتقال شائع في أرجاء شمال أفريقيا، وحتى وإن كانت هناك فروق محلية معروفة في التوقيت ومديات الانتقال. لكن هذا الانتقال صادم في الجزائر بالذات، فلماذا؟

في الدين، حل الإصلاحيون محلّ الأولياء. لكن في المجالات الأخرى ـ وبالذات في القيادة الاجتماعية ـ فإن قوتهم لا تكمن كثيراً في أنهم حلوا مكان مجموعة قد فقدت دورها وجاذبيتها وإنما في مساعدتهم على ملء الفراغ. وعلى العكس في تونس والمغرب، كانت الحماية، التي أفادت من استمرارية المؤسسات والنخب. وكانت القيادة متاحة وموجودة دائماً. لكن في الجزائر كان ضعف التقليد الحضري السابق، وكانت الطبيعة الضعيفة والأجنبية (التركية) للحكومة السابقة للاستعمار، والتفكك أو التمزق الاجتماعي الكبير المصاحب للاحتلال والاستعمار والشكل الذي أخذه. كل هذه العوامل كانت تعني أن البلاد كانت دون قيادة تقريباً. أما كبار ملاك الأراضي والقواد المتصوفون الذين بقوا، في نهاية القرن التاسع عشر، فقد كانوا مربوطين بالسلطة الاستعمارية القديمة. أما الطبقات المسلمة الدنيا المسحوقة، سواءٌ كانوا ريفيين أو حضراً، فقد كانت مضطرةً أن تنظر إلى الدين من أجل القيادة بسبب غياب أي بدائل، كما دفع ذلك معظم الفلاحين المالطيين والإيرلنديين

للنظر إلى كنائسهم لغياب أي مؤسسة أخرى. وكان الأولياء في الظروف الحديثة، عديمي الفائدة، فهم كانوا أساساً محليين أو معنيين بأمور خاصة جداً. ويرتبط الضريح كلياً بنوع معين من الزيارة، ويرتبط الولي بالقيام بهذا أو ذاك من الخدمة، وعلاج هذا أو ذاك المرض. ولسحرهم وظيفة وحدود خاصة. وبالنسبة لمجتمع قبلي قائم على أساس العشائر والأقسام، كانوا مناسبين تماماً لهذا السبب بالذات: وكانوا متكيفين جداً للتوسط بين رجال القبائل والمدن. لكن بالنسبة لسكان منتشرين ومتحركين ومقطوعي الجذور فإن فائدتهم محدودة، في أحسن الأحوال. أما في مظلة عدد سكان كبير وأمة كامنة تبحث عن الاعتراف بهويتها، فإنهم كانوا غير مفيدين، سواء عبر تفرقهم وتجزئتهم، وعبر حقيقة أن الممارسات التي كانوا يمثلونها ـ النشوة والمهرجانات الريفية وتداخل المدنس والمقدس ـ والتي كان من النادر استخدامها في أيديولوجيا حديثة أو كقاعدة لجاه وطني. وفي المقابل كان إسلام نقي وقائم على التعليم الذي كان يدعو إليه الإصلاحيون مناسباً جداً لهذه الغاية.

وهكذا فإن المرء لم يكن بحاجة إلى ذكر حقيقة أن المتصوفة قد كيفوا أنفسهم مع السلطة الاستعمارية. إذ كذلك فعل الإصلاحيون الذين أعلنوا ولاءهم للنظام القائم. فمثلاً كتب ابن باديس في مجلة «الشاهد» في أغسطس 1932 أنه ليس لقرائه أي رغبة سوى التمتع بحقوق أبناء العلم الثلاثي الألوان (أي العلم الفرنسي) مع قيامهم أيضاً بواجباتهم. وفرنسا الكريمة لا يمكن إلا أن تعطيهم يوماً ما، لن يكون بعيداً، كل الحقوق التي يتمتع بها الفرنسيون[1].

ويحاول على مراد في الدراسة التي أشرنا إليها أن يحل هذه المعضلة جزئياً من خلال التأكيد على أن المتصوفة ابتعدوا كثيراً في إعلان ولائهم لفرنسا، بل إنهم بالفعل أدانوا تركيا، السلطة الإسلامية آنذاك. لكن هذا من

(1) عن André Nouschi, La Naissance du nationalisme algerien, Paris, 1976, p. 66.

أجل إعطاء وزن أكبر (nuance) لخلاف منطقي، أو تفريق ديني، ولا يكمن التفسير الواقعي الحقيقي في حالة أو تلك، حادثة عَرَضية أو مناسبة لتحالف سياسي في هذه الحالة أو تلك، وإنما يكمن في التغيرات الاجتماعية العميقة والدائمة وفي نوع الهوية المطلوبة والمقدمة. وكان المهم أيضاً هو أن السلطة الاستعمارية لا يمكن بسهولة أن تحرم حركة الإصلاح (وإن عاكستها أحياناً)، لأنها كانت دينية بشكل أساسي. كان النشاط السياسي الظاهري صعباً وعرضة للاختلاف الداخلي معاً. ويقول قرار رسمي من طرف الأمانة العامة للشرطة في مدينة الجزائر بتاريخ 16 فبراير 1933:

«معظم رؤساء الطرق والأسر الصوفية الأساسية المبجلة المحترمة من طرف الأهالي تحولت بكل إخلاص إلى سيطرتنا وترى نفسها مهددة من طرف مجموعة، ذات دعاية نشطة ومتقنة وتستقطب اتباعاً جداً يومياً... ولن يكون من الممكن التسامح مع دعاية تستخدم غطاء الثقافة الإسلامية والإصلاح الديني لتخفي توجهاً شريراً...

لذا فإنني أناشدكم أن تولوا اهتمامكم الدقيق أي اجتماعات أو محاضرات تنظمها رابطة العلماء ويترأسها ابن باديس الذي يعتبر الطيب العقبي المتكلم الرسمي باسمه[1]».

لكن وبغض النظر عن أي شيء، لقد كان من الصعب أن تحرم أو تمنع كلياً حركة هدفها الأولي والمخلص هو تنقية العقيدة والطقوس. كانت للموظفين المسؤولين الاستعماريين بعض الشكوك حول عدالة قضية الإصلاحيين ضد الأولياء. ويقتبس علي مراد قول أحدهم معلقاً على الأولياء:

«أولئك النصابون العظام الذين يغشون في الدين، ويثرون أنفسهم باستغلال سرعة تصديق وسلامة نية جماهير الأهالي والذين يقاومون بشراسة روح الفضيلة والتسامح الجديدة التي ستفكّك وبشكل قاتل تأثيرهم وخططهم».

(1) اقتبس عن المرجع السابق، ص 69 ـ 70.

هذا ما كتبه موظف فرنسي قدر له أن يلعب دوراً مهماً في تطور الجزائر[1]. قُدّر للروح الجديدة بالتأكيد أن تمحو ثراءهم وتأثيرهم وبمعنى تطهري، كانت أيضاً هي بطل الفضيلة. أما هل قدر لها أيضاً أن تكون متسامحة فهذا أمر أقل وضوحاً.

## بعد الاستقلال

حينما جاء الاستقلال، كان الإسلام الإصلاحي تقريباً هو الأيديولوجيا الوحيدة التي يمكن استخدامها، وهي الأيديولوجيا المتجذرة والمقبولة في داخل البلاد. وأثناء الكفاح الثوري، حينما كانت لا تزال هناك إمكانية وجود نوع من التنازل وأن تحتفظ الجزائر الحرة بقدر كبير بأقليتها الكبيرة غير المسلمة، كان هناك عنصر من العلمانية موجوداً في المعتقد الوطني. على الأقل، ما كانت جمهورية جزائر المستقبل مجرد جمهورية ديمقراطية شعبية، وإنما أيضاً علمانية. لكن مع هجرة كل غير المسلمين تقريباً، اختفت هذه القلة، ومع ذلك فإنّ الجزائر لم تذهب بعيداً كما هو حال العديد من الأقطار الإسلامية الحديثة الاستقلال ولم تضع الإسلام عنواناً ويافطة. فالإسلام الإصلاحي موجود هناك كنوع من الدين القائم، وأثناء الكفاح، كان عنصر اشتراكي موجوداً أيضاً ـ وهذا أمر حتمي إذا ما أخذنا الفترة التاريخية التي وقعت أثناءها في الاعتبار. هجر المؤسسات الضخمة من طرف الأوروبيين المغادرين وأهمية البترول والغاز الطبيعي كان يعني أن قدراً من الاشتراكية سيصبح أيضاً واقعاً، وليس مجرد كلمة، في جزائر ما بعد الاستقلال: فالبترول والغاز والمؤسسات العملاقة الضخمة، المهجورة والعقارات لم يكن بالإمكان إعطاؤها لأفراد. وفي أشكال مختلفة أممت وإن كان ذلك في حالة بعضها بشكل تجريبي.

ويقدم البناء الاجتماعي ـ الاقتصادي لجزائر ما بعد الاستقلال أساساً

---

(1) Ali Merad, Le Reformisme musulman, p. 56.

إضافياً لدور النزعة الإصلاحية، إضافةً إلى الاحتكار الأيديولوجي الذي تمتع تقريباً بسيطرة كاملة أثناء الأجزاء المتأخرة من المرحلة الاستعمارية. فعبارة «مركب صناعي ـ عسكري» لها استخدام خاص جداً في الجزائر. فالمؤسسات الكبيرة أممت فعلاً. وآلة الدولة مستمرة معهم ولها نفحة عسكرية وهي التي كان لها كفاح تحرير مرير وطويل، والتي حصلت على شكلها الحاضر بعد انقلاب عام 1965 العسكري. ويشكل إداريو المؤسسات الكبيرة المؤممة وبيروقراطية الدولة طبقة مستمرة نسبياً. وقد تم اختيارهم بسبب مساهمتهم في الكفاح الوطني والكفاءة الفنية. وهم يميليون إلى استخدام الفرنسية في الحديث مع بعضهم. فهذه الكفاءة الفنية تم الحصول عليها عن طريق اللغة الفرنسية.

لهم سلطة، لكن ليس لهم، على المدى الطويل، أي شرعية واضحة. والمساهمة في الكفاح الوطني لا يمكن أن تثار للأبد، ومع مرور الوقت، يصعب تطبيقها على الموظفين الجدد من الشباب. وما يقدمه غرانغيوم بخصوص مثاليات جديدة مثير:

«في السنوات الأولى من الاستقلال، حاولت السلطة المركزية أن تفرض «الإسلام الاشتراكي» بوصفه «النموذجي الديني». وعموماً هذه المحاولة انتهت إلى فشل سريع. وفي حالة ندروما بشكل خاص، لم يقبل السكان الحضر، المتعلقون تقليدياً بالملكية الخاصة، بمثل هذا النموذج...

وإن كان هذا النموذج لم يقبل، فما هو النموذج الآخر الذي قبل؟ يظهر في ندروما ما يمكن أن يعرف بمعارضة عملية التغريب السريعة والمبالغ فيها...»[1].

فمعظم أفراد الطبقة الحاكمة من أصحاب المناصب في بيروقراطية الدولة وإدارة المؤسسات الكبرى هم من المتغربين، وغير ذلك لا يوجد بينهم

(1) Grandguillaume, Nedroma.

تجانس كبير، فهم قد تم توظيفهم بطرق مختلفة من أصول مختلفة. وهذا لا يشبه تلك الشبكة المتماسكة من الأسر التي تسيطر، على سبيل المثال، على الجارة المغرب(1).

ونظراً لطبيعتهم المتذرّرة والقائمة على التوظيف الفردي وغياب وجود تجانس سابق وامتلاكهم مهارات عسكرية وإدارية وسلطة، دون شرعية أخرى ظاهرة، تجعلهم المماليك الجدد للسلم الحديث. فهم يجلسون على قمة برجوازية صغيرة كبيرة العدد، تتزايد بنمو طبيعي وتنمية اقتصادية، وبتركة كل المؤسسات الصغيرة التي هجرها المستعمرون الصغار الذين غادروا عام 1962. هذه الطبقة العديدة الأفراد ليس لها مع ذلك أيديولوجيات مقبولة عقلاً ومؤكدة على الهوية وذات شرعية ناجزة. أما الإسلام السلفي فإن له دعامتين: عداء الأولياء القدماء، وثانياً عداء لعملية التغريب. وربما لم يعد المتصوفة يشكلون خطراً عظيماً، وإن كان دون شك لا يزال أفراد الطبقة الحضرية المحترمين ذواتهم يرحبون بالأسباب الطيبة التي تبرر أسلوب حياتهم هم في مقابل التجاوزات الريفية الجاهلية والخرافات الريفية. فالإصرار على تنقية الإسلام، ليس فقط ضد إفساد الأولياء الداخلي وإنما أيضاً تنقيته من المزيج الخارجي، كسب بالتالي الآن أهمية كبرى جديدة(2). وكان هؤلاء المسلمون الصغار هم من حلوا محل المستعمرين البيض الصغار في الجزائر والذين بدأوا نغمة التغيير. ويحتاجون إلى التعريف بأنفسهم معاً ضد الجهلاء السذج وضد القيم التي يمارسونها، والتي يحتفظ بها بشكل غامض، المماليك الجدد.

ويظهر أن الحقيقة المحورية عن الجزائر الحديثة هي أن العلاقة بين

(1) John Waterbury, Commander of The Faithful, London, 1970.

(2) للحالة نظائرها في الإعجاب بالهيلينية والأرثوذكسية الدينية في قبرص حيث البرجوازية الصغيرة التي لا تصل إلى الدوائر الدولية والتعليم الإنجلوفوني، تجد نفسها في هذا الاتجاه لتحمي نفسها من القبارصة المتغربين أصحاب الامتيازات. وفي هذا الموضوع انظر على سبيل المثال: P. Loizos, Bitter Favours: politics in a Cypriot village, Oxford, 1974.

المماليك والبرجوازية هي علاقة تعايش وليس عداء. وبحسب ما يورده كتاب رائع عن مدن الشرق الأوسط الوسيطية[1]، كان ذلك كذلك آنذاك، ويظهر أن الوضع هو كذلك الآن. ففي مدن شرق المتوسط الوسيطية، كان المماليك يديرون الحكومة والحرب، والبرجوازية وعلماءها يقدمون الشرعية، والطبقتان في النهاية امتزجتا وتزاوجتا. ويظهر أن الوضع كذلك في الجزائر الحديثة: فلقد قام المماليك بإدارة الدولة والجيش والبترول والغاز، بينما قامت البرجوازية وعلماؤها بإدارة التجارة بالمفرق وإعطاء الشرعية.

والمدى الذي يعترف المماليك فيه بأن الشرعية لا تقع في أيديهم وإنما في يد العلماء يعد أمراً رائعاً. إذ من النتائج المترتبة على ذلك كفاح ثقافي بطولي، يعلنه المماليك ضد أنفسهم. فالجزائر أكثر من جارتها تمارس برنامج تعريب جاد جداً. وإمكانية تعريب نظام تعليمي كامل بسرعة، بما في ذلك الجامعة، قد يكون موضع شك. فمعظم الأساتذة في جامعة الجزائر، وإن كانت غالبيتهم من الجزائريين، إلا أنهم لا يستطيعون التدريس بالعربية: والمشاكل النفسية في الانتقال إلى اللغة العربية في الجزائر العاصمة يمكن توضيحها أفضل توضيح في حقيقة أن دروس التعريب السريعة تم التخطيط لها خارج البلاد، مثلاً في سوريا. وسواء أينجح أو يمكن أن ينجح هذا الكفاح الثقافي أمر علينا أن ننتظر نتائجه. أما أن محاولة نجاحه، وبهذا القدر العظيم من الجهود والإصرار، فهو أمر يمكن التدليل عليه من خلال الطريقة التي أصبحت فيها النزعة الإصلاحية تشكل الدين الرسمي في البلاد.

والنتائج المترتبة على كل هذا في إطار مقارن مثيرة. فما زلنا نفكر في الكمالية كنموذج لعملية التحديث في قطر مسلم. لكن المفتاح الثقافي الجزائري الحالي مؤلم أيضاً ودرامي وصعب بنفس القدر. فهو يشكل نوعاً من مرآة عاكسة لعلاج أتاتوركي بالصدمة. وعملية أسلمة فلاحي الأناضول كانت موجهة ضد القمع، وكذلك عملية التخلص من فرنسة التكنوقراطيين

(1) Ira Lapidus, Muslim Sities in the Later Middle Ages, Harvard, 1976.

الجزائريين. وفي كلتا الحالتين، قد نتساءل عما إذا كان ذلك سيتم أو ينجز.

من الممكن أن المحاولتين في القيام بهندسة ثقافية جذرية بينهما شيء مشترك. وفي هذا الموضوع علي مراد، مرة أخرى، مفيد ومثير. فهو يقول عند حديثه عن فترة ما بين الحربين «رغم أنه قد يظهر باعتباره متناقضاً، إلا أن الإصلاحيين الشباب تبنوا بشكل مساو حماساً لتركيا مصطفى أتاتورك ولابن سعود الجزيرة العربية»[1]. ويستطرد ليقول إن هذا «الإعجاب غير المبرر لجانبين متناقضين تماماً من الحياة المسلمة المعاصرة» كان له ما يبرره، في أعين هؤلاء الإصلاحيين الشباب، على أساس الحقيقة البسيطة بأن المحافظين الجزائريين آنذاك كانوا معادين في الوقت نفسه للكمالية وللوهابية. لكن ربما كان الإصلاحيون الشباب أعقل من ذلك. فمن حيث المقصد الرسمي، ربما تعارضت الأصولية الإسلامية والكمالية. لكن حينما يأتي الأمر للمادة الاجتماعية، فإن هذا التعارض لم يعد واضحاً. ففي يومنا، ينظر الأتراك لما قام به أتاتورك، وقد يرون ضعفه تماماً في الجمود غير الواعي الشبيه بجمود العلماء الذي فرض فيه قرآن الغرب العلماني وقد يشعرون بضرورة محاولة كمالية معتزلية جديدة أو ليبرالية إن أمكن قول ذلك[2].

ولقد افترض أن الإسلام غير مناسب لعملية التحديث أو لمتطلبات المجتمع الصناعي. وقد يكون هذا صحيحاً بالنسبة للإسلام الأبولوني لبسكرة الذي كان اعتيادياً لجزء كبير من العالم الإسلامي الريفي والقبلي. لكن الانضباطية الصارمة للإسلام السلفي التطهري يمكن في الحقيقة أن تكون

---

(1) Ali Merad, Le Reformisme musulman, p. 209.

(2) هذه العبارة للبروفيسور شريف ماردين ويمكن أن نجد الفكرة في مقالته: «Religion in Modern Turkey' International Social Science Jornal, vol. xxlx, no. 2, 1977, أو في مقالة: Nur Yalman's, «Islamic Reform and the mystic tradition in Eastern Turkey, in the European Journal of Sociology, 1969, vol. X, no. 1.

مناسبةً، أو متوافقةً جداً، مع التنظيم الاجتماعي الحديث[1].

وقد تكون الصلوات المفروضة والصيام والواجبات الأخرى مزعجة نوعاً ما للنخب التحديثية، لكن على عكس المهرجانات الحالمة القائمة على النشوة أو الاعتماد على شفاعة الأولياء وتدخلهم، فهي تعلم الإنسان نوعاً من الانضباط، وهي صفة مرغوبة جداً في العامل الصناعي. وهي تعلمه أن القواعد التي في الأوراد ليست هناك لتطاع، وأن إحضار صدقات للضريح لن يوصله إلى أي مكان. فلماذا لا يحاول أن يقوم بصلوات تعتمد على التعاليم الإلهية وأن يعمل بدلاً من ذلك؟ ولأسباب تفسيرية جيدة، يظهر أن عملية التحديث قد تعمل عن طريق أو غير الإسلام وليس ضده ـ على شرط أن يكون النوع الصحيح من الإسلام، إسلام المصلحين وليس إسلام الأولياء. ويؤكد البروفيسور بيسه شينار في بحث رائع بعنوان «بعض الملاحظات على التعاليم الأخلاقية للنزعة الإصلاحية الأرثوذكسية في الجزائر» على هذا الجانب من التعاليم الأخلاقية للإصلاحيين، فيكتب موضحاً:

«كان الإصلاحيون الأرثوذكسيون يؤكدون على أهمية العقيدة والأعمال، فإضافة إلى أهميتهما الروحية، كانوا أيضاً مهتمين جداً للسعادة الدنيوية، والثراء والنجاح للفرد المسلم والجماعات الإسلامية...

اتخذ الإصلاحيون الإسلاميون في الجزائر وجهة نظر واسعة ومتطورة في الطريقة التي تولد بها العقيدة والالتزام بالشعائر والصفات الأخلاقية (وفي المقابل «ممارسة المشاركة» في تبادل الدعوات والصلوات والأضاحي

---

(1) في وسط آسيا السوفيتية، كانت حركة الإصلاح معروفة بالجديدية. وكانت تشبه في روحها وطموحها حركة ابن باديس في الجزائر. ولقد رأى الروس الاحتمالات الكامنة سواء للوطنية أو التكيف مع المتطلبات الحديثة. لذا فإنهم قمعوا الاسم والحركة لكن استعاروا أفكارها ومعتقداتها للإسلام الرسمي المسيطر عليه. لقد أفرغوا الإصلاح، ولم يكرروا الغلطة الفرنسية في أن يرتبطوا طويلاً بأشكال العقيدة الدرويشية القديمة، ما عدا حين كتابة التاريخ الثقافي المحلي، حيث حصلت إنجازات الصوفية في الماضي اعتباراً جاداً. وكان يسمح فقط للدرويش الميت، أن يكون درويشاً طيباً!

والزيارات، للحصول على نجاحاتٍ في الدارين)، وعن طريقها التأثير في الحياة وإنجاز الفرد المسلم والإسلام ككل. وأكدوا على التأثير النفسي - عن طريق الخصائص المثيرة والمنشطة الجوهرية في العقيدة. فهم يؤكدون على أن العقيدة والشعائر تعمل كمصدر للطاقة في توليد وتراكم طاقات كبيرة وتولد كذلك القوة والقدرة على التحمل والإرادة والإصرار على القيام بالمهام والأمل والاستمرارية ووضوح الرؤية والجسارة والإخلاص...»[1].

وهذا الجانب الدنيوي من الأخلاق الإصلاحية يمكن أن يوضح أيضاً بما يسميه، عن حق مراد التصنيف الذكي للرجال، الذي توسع فيه ابن باديس في مجلته الشاهد في فبراير عام 1939[2]. والتصنيف يعمل عن طريق جدول مزدوج (2 + 2) مولداً ببساطة تعارضات ثنائية بسيطة: فقد يهمل الفرد واجبه للعالم الأخروي أو لا يهمله. وقد يهمل أو لا يهمل اهتماماته المادية الدنيوية. وأسعد الناس من لا يهمل أياً من الأمرين: فهو سيكون سعيداً في هذا العالم وفي العالم الآخر. أما الملحد الذي لا يهتم أيضاً بالضرورات الأرضية الدنيوية فإنه لن يكون سعيداً في الواقع، لأنه سيعاني هنا وهناك. ويظهر أن منطق هذه العلاقة السببية عظيم، وإن كان يذنب في حق الجانب التفاؤلي بإهماله إمكانية أن الفرد قد يسعى لاهتماماته، لكن دون نجاح. وما هو مثير هو أن أتباع النزعة المربوطية يظهر أنهم قصدوا أن يكونوا مؤيدين للرأي الباحث عن إرضاء الله دون أن يقوموا باستخدام صحيح لهذا العلم - ومن ثم مرتكبين معصية أنهم لن يستخدموا بشكل جيد الإمكانيات المقدمة من الله في هذا العالم (الدنيا)[3]. ومثل هذه النزعة الدنيوية إذا ما أضيفت للتأكيد التطهري على الالتزام بالقواعد القرآنية، سيظهر أنها أخلاق فيبرية

(1) Pessah Shinar, «Some observations on the ethical teaching of Orthodox Reformism in Algeria», Asian and African studies, Jerusalem, Academic press, vol. 8, no.8, 1972, p. 269.

(2) Ali Merad, Ibn Badis, p. 146.

(3) Ibid, p. 147.

بالفعل.

وقد نضيف أن الإسلام التطهري يحمل إمكانيات التكيف المناسب ليس فقط مع النزعة الصناعية، وإنما أيضاً مع النزعة الجذرية الحديثة. وبمعنى ما، قد يكون فعلاً محافظاً: فهي ملزمة بوجود مخطط محدد ونهائي للحياة الاجتماعية وملزمة بتطبيقه لكن الجمود الذي لا يتزحزح لهذا الرأي له التصاق معين مع النزعة الجذرية لعصرنا. فإيديولوجيا العقيدة القذافية على سبيل المثال تظهر كما لو كانت تشبه شكلاً مسطحاً من النزعة الجذرية الثورية الطافية المشابهة للنزعة الأصولية المسلمة، إنها نوع من النزعة الإصلاحية - الماوية.

فقد اشترى القذافي في 6 يونيو 1973 أربعة صفحات كاملة من جريدة التايمز، وخصصت الصفحة الأولى من هذه الصفحات لعرض مبدئه أو عقيدته. وبعض آرائه مثيرة:

«لقد تحدثت السماء مع الأرض مرات عديدة عن طريق الأنبياء. وآخر هؤلاء الأنبياء كان محمد ﷺ وآخر رسالات الله كان القرآن. ونحن نعرف أن العلوم لم تصل بعد لكل الإجابات... ويقدم القرآن تلك الإجابات ويفند كل هلوسات النزعات المادية والوجودية. ونهدف الثورة الثقافية الليبية إلى إبعاد هذه الهلوسات وتدعو إلى تجديد الإسلام حسب تعاليم القرآن... وما يهم هو أن الناس في كل بقاع العالم يجب أن يعبدوا الله بدلاً من أن يعبدوا بشراً من أمثال لينين أو ستالين أو يعبدون الأبقار والأصنام. فلقد كنا نحن أيضاً نعبد الأصنام قبل مجيئ محمد ﷺ...».

والفقرة المثيرة هي التي تتناول عقيدة عبادة الشخصية على وجه الخصوص بالمعنى السوفيتي، مع رفض عبادة الأشخاص التي كانت المعتقد الأساسي للإصلاحيين - ومدخل أبقار الهندوس وأصنام العصر الجاهلي عند العرب قبل الإسلام يشكل مقياساً جيداً. هكذا إذن فإنّ في رفض الانحراف عن الخط الثوري الحقيقي دفعاً للحديث ليس فقط بنفس الصوت، ولكن

بنفس الكلمات، كما هو حال رفض الهرطقة المسلمة.

فيظهر أن القاعدة الاجتماعية للسلفية الليبية هي أيضاً مشابهة لتلك التي للمغرب: إنها التحول من الوسط القبلي إلى الوسط الحضري. فيكتب أنثروبولوجي يعمل على مجتمع محلي حديث الاستقرار من بدو ليبيا ـ والذين لم يكونوا معروفين بالحماس الإسلامي حينما كانوا في موطنهم الطبيعي ـ أن أفراد ذلك المجتمع المحلي أظهروا حماساً منقطع النظير في مسألة عزل نسائهم حالما استقر المجتمع المحلي.

والطريقة الليبية متطرفة وغير مسئولة وعالية الصوت وغير صبورة كما هو عليه الحال في النسخة الجزائرية. وربما كان ذلك لأن الطريقة الليبية للاستقلال كانت دون جهد فيه ولم تُشتر بكفاح طويل. لكن من جهات أخرى، مرت ليبيا بمراحل عديدة مشابهة لتلك التي مرت بها الجزائر: فالكفاح الأساسي ضد الاستعمار قادته بعض الطرق الدينية، وكان قائدها قد أصبح ملكاً عند مغادرة السلطة الأوروبية ـ يسقط عن عرشه لاحقاً من طرف العقيد السلفي/التطهري.



فالقذافي سار بعيداً في اتجاه الأصولية:

«فهو يعظ ويطالب بالعودة إلى الإسلام الأصلي. وحرم الليبيين من الكحول، والملابس النسائية القصيرة وحلت محلها الملابس الطويلة. وأصبحت إشارات الشارع كلها فقط بالعربية. وفي نوفمبر 1972 أعلن أن عقوبة الحِرابة هي قطع اليدين ثم الأرجل بالترتيب وسيعاد تطبيقها»[1].

لقد استولى القذافي على الحكم من الملك إدريس الذي كان قائد الطريقة السنوسية.

«لقد كانت خريطة توزيع زوايا الطريقة السنوسية في ليبيا تتطابق مع النقاط الأساسية لتوزيع القوة بين البدو. ولقد ميزت القدرة في التعرف على

(1) Emrys Peters, «Why Gaddafy?» in New Society, vol.20, Sept. 1972, p. 697.

شيوخ البدو الأقوياء قيادة الطريقة لـ 74 سنة من حياتها. ولقد ورث إدريس هذه الطريقة»[1].

لكن هذه الطريقة لم تعد مناسبة على الإطلاق، كما يوضح البروفيسور بيترز، فلقد غادر الليبييون الوحدات القبلية والمعسكرات بسبب تأثير البترول. وأسلوب الطريقة السنوسية في تقديم القيادة والهوية لم يعد الآن صالحاً للاستخدام بقدر الأسلوب الأصولي والنصاني الذي أصبح مفتوحاً للقذافي، والذي استخدمه. ومع وجود أناس أقل وموارد بترولية أكبر من الجزائر، كان أيضاً من الأسهل المبالغة.

والمقابلة بين الجزائر وتركيا مع ذلك هي المقابلة الأكثر فائدة، لكن بالذات بعد أن يكون الإنسان قد رأى أن الرفض والقبول للإسلام قد يشابه بعضه بعضاً. فتركيا حدّثت ضد الإسلام، والجزائر بالإسلام. وسعت تركيا إلى تجسير الهوة بين النخبة والجماهير عن طريق تغيير عقيدة الجماهير، أما الجزائر فعن طريق تغير كلام النخبة. كانت الدولة التركية قوية. بينما الدولة الجزائرية التقليدية كانت ضعيفة. وترأست الإمبراطورية العثانية على ملل دينية متعددة، بينما شمال أفريقيا التقليدية كانت متجانسة نسبياً. بدأت تركيا عملية التحديث في عصر كانت فيه النزعة الدستورية الليبرالية تعتبر المفتاح لسر القوة التكنولوجية الحديثة، ويظهر أن الأتراك قد استساغوا هذا الرأي. واختارت الجزائر طريقها في عصر لم تعد فيه مثل هذه الأفكار رائجة، ويظهر أن الجزائريين الذين لم يفيدوا بشكل واسع من النزعة البرلمانية الأجنبية متحررون من ذلك. والنخبة التركية نسبياً متمردة عبر أجيال أما المماليك الجزائريون فإنهم رجال جدد. تركيا لم تستعمر، لكن الجزائر عانت من ويلات الاستعمار ولفترة طويلة غير عادية.

وفي مكان ما من هذه المقابلات، وليس فقط في حقيقة أن الأتراك ليسوا بعرب، يوجد السر لماذا تدخل تركيا العالم الحديث تحت مظلة

(1) Ibid.

العلمانية وتدخله الجزائر تحت مظلة الإسلام: ولماذا الدولة التركية متعبة بسبب المعارضة الإسلامية والدول المغاربية ليست متعبة من ذلك. فحقيقة أنه كان لها دولة مسلمة قوية، ربطت العلماء العثمانيين بسلطتها وحرمتها بالتالي من أي دفاع لتنقيته وإصلاحه. بينما أعطى الغياب النسبي لأي مغريات رسمية والحاجة لملء الفراغ الناجم عن غياب أي نخب غير دينية فعالة، الإصلاحيين الجزائريين دافعاً وفرصة في تشكيل المجتمع على صورتهم.[1] والجزائر المعاصرة بالتأكيد «حديثة» بمعنى أنها لم تعد تشبه ما كانت عليه في ماضيها الذي كان يسيطر عليه الأولياء، لكنها حديثة بنزعتها الإسلامية وليس بعمليتها العلمانية.



(1) يظهر أن الحالة التونسية أقرب إلى التجربة التركية منها إلى التجربة الجزائرية. فلقد درست حالة العلماء التونسيين بشكل جيد من طرف ارنولد جرين في كتابه: The Tunisian Ulama, 1873-1915, Leiden, 1978. ويظهر أن العلماء التونسيين على عكس معظم العلماء الجزائريين، كانوا راديكاليين. أما في المغرب، فإن النزعة الإصلاحية تأثرت وأصبحت رئيسية بسبب الإسهام المباشر والمفتوح للإيديولوجيا والتنظيم للحركة الوطنية. لكنها لم تصل قط إلى التأثير الاحتكاري الذي تمتعت به في الجزائر. والاستمرارية الرائعة للنخب والمؤسسات من الأيام السابقة للاستعمار وأثناء الاستعمار وحتى الاستقلال، أعطى قيادة وشرعية بديلة. ففي مغرب ما بعد الاستقلال، الأصوليون الإصلاحيون كان لهم إنجاز واحد لصالحهم، لكن بحسب معرفتي قد تم تحديه حتى من طرف القذافي ـ فقد أمنوا مرور أحكام الإعدام (وإن لم يكن من تنفيذهم) ضد الإلحاد أو الخروج عن الإسلام، بما يتوافق مع متطلبات الفقه.

# الخلفية التاريخية للدعوة الوهابية في منظور الاستشراق الروسي

تركي علي الربيعو

من بين التعاريف العديدة للاستشراق التي يسوقها إدوارد سعيد، ثمة تعريف يرى أن الاستشراق «نهج من الرؤيا، والدراسة، والكتابة المقننة (أو المشرقنة)، تسيطر عليه الضرورات الحتمية، والمنظورات، والأهواء العقائدية الكلائمية، ظاهرياً للشرق. فالشرق يدرس، ويبحث، ويدار، وتصدر عليه الأحكام بطرق معينة خفية محترسة»[1].

الشرق بحضارته وشعوبه هو المادة الخام للاستشراق، يطبق عليه نهجه في الرؤية وأهواءه العقائدية وتقنياته الكتابية التي تسهم في شَرْقَنة الشرق، والتي تحولت إلى إنشاء (خطاب) له قوته وسلطته على كل من يريد أن يكتب أو يفكر في الشرق. ويضيف سعيد «إننا ما لم نكتنه الاستشراق بوصفه إنشاءً فلن يكون في وسعنا أبداً أن نفهم الفرع المنظم تنظيماً عالياً الذي استطاعت الثقافة الغربية عن طريقه أن تتدبر الشرق - بل حتى أن تنتجه - سياسياً، واجتماعياً، وعسكرياً، وعقائدياً، وعلمياً، وتخيلياً»[2].

هل هذه التعاريف قابلة للتعميم، خاصة وأنها تخص الاستشراق الإنكليزي/ الفرنسي بالتحديد، كما بين إدوارد سعيد. وهل تنطبق هذه

---

(1) إدوارد سعيد، الاستشراق، نقله إلى العربية كمال أبو ديب (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1981)، 214 صفحة.

(2) المصدر نفسه، ص 38.

التعريفات على الاستشراق الروسي/السوفياتي سابقاً؟ إن الإجابة على ذلك لا تتأتي إلا من خلال قراءة تحليلية للكيفية التي مارسها الإنشاء (الخطابي) الاستشراقي الروسي في دراسته لتاريخ الجزيرة العربية قبل ظهور الدعوة الوهابية. والتي تسهم في إطار من النقد الذي يفسح المجال لمزيد من التساؤلات: إلى أي مدى تسهم الرؤية الاستشراقية بشقيها «الأوروبي الأميركي، والروسي بالتحديد باعتباره محور الدراسة» في قراءة أنتروبولوجية اقتصادية/سياسية كتاريخ الجزيرة العربية، قراءة من شأنها أن تسهم في عملية التغيير المنشود الذي تطمح إليه دول الخليج العربية.

وهذا لا يعني أن الأمل معقود على الاستشراق، لكن يمكن القول إن الدراسة الاسشراقية الموضوعية والمتعاطفة من شأنها أن تشكل إسهاماً في عملية التحول والتغيير. فالاستشراق مدعو لأن يطرح جانباً معرفته المؤدلجة التي ربطته بالاستعمار، وأن يشارك في عمليات التحليل التي تهدف إلى إعادة قراءة جديدة من أجل الإسهام في البناء والتركيب. بقي أن أقول إن هذه الدراسة لا تندرج في إطار الموضة الفكرية التي سماها رضوان السيد «إيديولوجيا العداء للاستشراق».



## نبذة عن الاستشراق الروسي:

يتميز الاستشراق الروسي ـ إذا ما قورن بالاستشراق الأوروبي/الأميركي ـ بضعف تقاليده الاستشراقية. إذ إن معرفته بالشرق ظلت محدودة. وقد أسهم في هذه المعرفة عن الشرق الإسلامي ثلاثة أمور:

**أولاً** ـ المشاركة الروسية في الحملات الصليبية ضد الشرق العربي الإسلامي.

**ثانياً** ـ الصراع الروسي ـ العثماني حول البلقان وحرب القرم والتي أسهمت في نسج أساطير وخرافات كثيرة عن الإسلام وعن الرسول ﷺ.

**ثالثاً** ـ الكتابات الاستشراقية المعادية في الغرب والتي نشرت في روسيا «فمع أواخر القرن السابع عشر قامت الأوساط العلمية الروسية بترجمة العديد

من الكتابات الألمانية، والإيطالية الاستشراقية، وصدرت في إطار سلسلة منذ العام/ 1684/ تحت عنوان «**حكايات عن محمد منذ بداية رسالته وحتى النهاية**». وعلى حد تعبير كراتشكوفسكي فقد انتُقيت هذه المواد عن الإسلام، عشوائياً، وفي محض الصدفة»[1]. ويعلق أحد الدارسين للاستشراق الروسي بقوله إن المعرفة بالإسلام، مرت عن طريق المصفاة الأوروبية الغربية، ولذلك جاء معظمها مشوهاً بعيداً عن الموضوعية العلمية. فلقد أرادت روسيا الاستعانة بوجهة النظر الأوروبية الغربية الاستشراقية عن الإسلام، لكي تركن إلى مستندات فكرية توظفها الأرثوذكسية المسيحية الروسية ضد الدوغمائية الإسلامية التترية[2].

مع بداية القرن الثامن عشر وبمبادرة من قيصر روسيا ـ بطرس الأول ـ تم إنشاء متحف ومعهد الدارسات الشرقية في إطار أكاديمية العلوم الروسية. وأرسلت البعثات، لتعلم لغات الشرق (العربية والتركية والفارسية). ولعل أهم حدث شهده مطلع هذا القرن هو ترجمة القرآن الكريم على يد الدكتور بيوتر بوستيكوف/ 1716/م عن الترجمة الفرنسية، تحت عنوان ملفت للنظر (القرآن ومحمد وقانون تركيا)[3].

في أواخر القرن الثامن عشر، أصدرت القيصرة كاترين (أيلول 1772) قانوناً يقضي بإلزامية تدريس اللغة العربية في المدارس الثانوية، وقامت بطباعة القرآن الكريم ووزعته بأعداد كبيرة بين مسلمي آسيا الوسطى، وتمت طباعة كتاب «ألف ليلة وليلة».

في بطرسبورغ، وابتداءً من الثلث الأول للقرن التاسع عشر بدأت مدرسة الاستعراب الروسية تقف على قدميها، ونشأت على حد تعبير أحدهم نزعة حماسية لتعلم العربية، وتم تأسيس المتحف الآسيوي التابع لأكاديمية العلوم

---

(1) سهيل فرح، الاستشراق الروسي: نشأته ومراحله التاريخية، مجلة الفكر العربي، العدد/ 31/ كانون ثاني/ يناير 1983، ص ص 225 .. 266.

(2) سهيل فرح، المصدر السابق، ص 232.

(3) المصدر نفسه، ص 235.

الروسية، وترأس أعماله المستشرق «فرين» أشد المتحمسين للتعمق في دراسة الثقافة العربية الإسلامية. وبدأت المعرفة الخابرة ـ إن جاز التعبير ـ تأخذ مجراها، فقد عاش البروفيسور سنكوفسكي عدة سنوات في العالم العربي، وأتقن اللغة العربية بصورة جيدة، وكذلك فعل غوسييف في مصر، ومثله غامازاوف كضابط عسكري وموراغييف كرجل دين ورحّالة.

وابتداءً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، قامت أكاديمية العلوم الروسية ـ معهد الاستشراق ـ باستضافة مدرسين من أصل عربي (المكي، الطنطاوي، مرقص، عطايا، وبندلي جوزي) وقد لمع في هذه الفترة الكثير من المستشرقين الروس مثل موفالينسكي (1808 ـ 1877) ومالنوف (1835 ـ 1908) وماشانوف الأستاذ في جامعة قازان، وكاظم بيك المسلم الأذربيجاني[1].

مع مطلع القرن العشرين كانت الدراسات الاستشراقية الروسية التي تناولت تاريخ الشرق العربي محدودة. فقد كتب داموف دراسة عن العراق العربي: ولاية البصرة في ماضيها وحاضرها، بطرسبورغ 1912، وكريمكسي «تاريخ العرب والآداب العربية الدينية والدنيوية، موسكو 1912». و«الأدب العربي في مقالات ونماذج، موسكو 1911» وباستثنائها تكاد الدراسات التي تناولت تاريخ العرب والمسلمين غائبة حتى بعد ثورة أكتوبر 1917م.

بعد الحرب العالمية الثانية، أصدر لوتسكي الذي وصف بأنه «أكبر اختصاصي سوفيتيي في مجال تاريخ البلاد العربية الحديث والمعاصر، وإنه مؤسس المدرسة السوفيتية للمؤرخين المستعربين»[2] كتابه الشهير، تاريخ البلاد العربية الحديث والمعاصر، وقد جاء وصف الكتاب على أنه «أول تجربة في الأدب الروسي والسوفيتي تستعرض بصورة منظمة تاريخ العرب في العصر

(1) تكاد الدراسات، العربية حول الاستشراق الروسي أن تكون غائبة باستثناء دراسة سهيل فرح السابقة التي أسهمت في إغناء هذه الدراسة.

(2) لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، ترجمة عفيفة البستاني، معهد الاستشراق، دار التقدم، موسكو، ص 3.

الحديث «القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين»[1]. وعلى «أنه يزخر بمشاعر التعاطف الحار والفياض مع شعوب الأقطار العربية»[2]. وكذلك تم جمع مؤلفات المستشرق السوفيتي الكبير كراتشكوفسكي وأصدرت في مجموعة مجلدات مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين.

ومع تعاظم الدور السوفيتي في العالم بعد الحرب العالمية الثانية وبروزه كقوة عالمية حدد المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي (1956) الدور والمسار الجديد للاستشراق السوفيتي. وقد عالج المؤتمر الأول للمستشرقين السوفييت (طشقند 1957) أربعين موضوعاً عاماً تطال:

**أولاً** ـ تهافت النظام الامبريالي.

**ثانياً** ـ مهام الاستشراق السوفيتي بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي.

**ثالثاً** ـ الأهمية العالمية لمؤتمر باندونغ الذي أعطى دفعاً حاسماً لعملية التجديد الثقافي[3].

ومع تعاظم الدور السوفيتي في البلاد العربية وجدت بعض المنشورات الاستشراقية طريقها إلى الجمهور، فكتب كوتلوف عن الثورة العراقية عام 1958 ولبيديف عن الأردن 1956 وكاتافانين عن «العلاقات الزراعية في سورية» وبتلاييف «الامبريالية الأميركية والعربية السعودية 1957».

وقد أكد المؤتمر الحادي والعشرون مجدداً أهمية الدور الجديد للمستشرقين، وقد جاء المؤتمر الخامس للمستشرقين (موسكو، آب/أغسطس 1960) ليكون تعبيراً حياً عن هذا التوجه، فقد شهد عقد السبعينات اهتماماً استشراقياً بدراسة الأدب العربي، فكتب كودلين «حول مشكلة صحة الأصل

(1) لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص 7.

(2) لوتسكي، المصدر السابق، ص 5.

(3) أنور عبد الملك، الاستشراق في أزمة، ترجمة حسن قبيس، مجلة الفكر العربي، العدد/ 31/ يناير 1983، ص 84.

للشعر الجاهلي» وكتب شيدفار «حول نشوء وأسلوب السيرة الشعبية العربية» وميكولسكي عن سبل تكوين النثر الفلسطيني، وكتب كيرتشينكو «حول بعض الجوانب من التوجه صوب التراث في الأدب المصري»[1]. وحرر كل من فوبليكوف وكيكتيف ولازاريف وليبيديف ونتشكين وروميانتسيف، وسلطانوف كتاباً عن «تاريخ الأقطار العربية» في جزئين وصف بأنه أول محاولة في المطبوعات السوفيتية لعرض تاريخ العالم العربي في أحدث مراحله بصورة منهاجية[2]. وكتبت تاتيانا تيخونوفا كتاباً عن ساطع الحصري بعنوان «ساطع الحصري رائد المنحى العلماني في الفكر القومي العربي»[3]. وأصدر فاسيلييف كتاباً ضخماً بعنوان «تاريخ العربية السعودية»، وأصدرت الأكاديمية السوفيتية كتاباً عن «عالم البدو» طال بدو شبه الجزيرة العربية؛ وذلك على سبيل المثال لا الحصر.

### بين الاستشراق والسياسة:

إن تعاظم الدور السياسي للاتحاد السوفيتي سابقاً في النصف الثاني من القرن العشرين وبروزه كقوة عظمى لها دور وصف أحياناً بأنه امبريالي، ألقى على كاهل الاستشراق السوفيتي آنذاك مهمة جديدة ومنهجاً جديداً في الرؤية. وانطلاقاً من وجود علاقة سببية وثيقة تاريخياً بين الاستشراق والسياسة، إذ إن الاستشراق في نهاية المطاف هو رؤية سياسية للواقع[4]. أو لنضع الأمور بشكل أكثر احتراساً كما يقول إدوارد سعيد، الاحتمال الكبير لإمكانية استخدام الأفكار المستنبطة حول الشرق من الاستشراق لأغراض سياسية، هو حقيقة

(1) الكسندر كوديلين وفاليري كيريتشنكو، بحوث سوفييتية جديد في الأدب العربي، ترجمة محمد الطيار، دار رادوغا، موسكو 1986.

(2) انظر كتاب «تاريخ الأقطار العربية المعاصرة» الجزء الأول (موسكو، دار التقدم، 1975)، ص 3.

(3) تاتيانا تيخونوفا، ساطع الحصري: رائد المنحى العلماني في الفكر القومي العربي (موسكو، دار التقدم، 1987).

(4) ادوارد سعيد، الاستشراق، ص 74.

هامة، لكنها حقيقة حساسة جداً[1]. ويضيف سعيد في مكان آخر، حيث يقول: وإذا كان التحديد للاستشراق، يبدو سياسياً أكثر منه أي شيء آخر فذلك ببساطة لأنني أؤمن بأن الاستشراق كان هو نفسه نتاجاً لقوى ونشاطات سياسية معينة[2].

أمام هذا الحقل الكبير للدراسات الاستشراقية يكتسب الوطن العربي في منظور الاستشراق أهمية جغرافية «فقد كانت الجغرافيا، جوهرياً، الأساس المادي للمعرفة بالشرق، وقد قامت جميع خصائص الشرق المميزة الكامنة واللامتغيرة على جغرافيته وتجذَّرت فيه»[3]. وليس هذا مستغرباً، فالوطن العربي يقع على مرمى حجر من حدود روسيا الجنوبية، بالإضافة إلى أهميته الجيوسياسية في الصراع العالمي.

**بين ضعف التقاليد الاستشراقية وقوة الايديولوجيا:**

استشراق الثلث الأخير من القرن العشرين في الاتحاد السوفيتي سابقاً، كان ملقىً على كاهله مهمة صعبة، حددها **ميكويان** في المؤتمر الدولي الخامس والعشرين للاستشراق: «إن من واجب المستشرقين أن يعكسوا في أعمالهم، بصورة موضوعية، أهم العمليات الجارية في بلدان آسيا وأفريقيا، وأن يعمدوا بصورة خلاقة إلى صياغة المشكلات الأساسية لصراع شعوب الشرق من أجل تحررها القومي والاجتماعي والتعويض عن تأخرها الاقتصادي. ويصح أن نقول إن الاستشراق لن يسعه أن يعوِّل على كسب اعتبار واسع وفرص في النجاح، إلا عندما يصبح في خدمة مصالح الشعوب الشرقية»[4].

هكذا يبدو أن المهمة شاقة وتتمثل في تقديم دراسة جادة ومتعاطفة مع شعوب الشرق، ولعل اختيار طشقند 1957 مقراً أول لمؤتمر المستشرقين الأول

(1) المصدر نفسه، ص 121.
(2) المصدر نفسه، ص 214.
(3) المصدر نفسه، ص 226.
(4) أنور عبد الملك، الاستشراق في أزمة، ص 85.

بدلاً من موسكو أو بطرسبورغ له دلالته الكبيرة. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هي الأرضية التي يتحرك عليها المستشرقون الجدد؟ وما هو النجم الذي يهتدون بهديه في مسيرتهم السيلية؟ الإجابة التي يقدمها الاستشراق الروسي/السوفيتي تتوزع على قسمين:

**الأول**: ينطلق في دراسته للشرق معتمداً على التراث الاستشراقي والتقاليد الاستشراقية التي أرسلها المستشرقون السوفييت «إذ إن أبحاث العلماء السوفييت من المستشرقين المشتغلين بقضايا البلدان العربية والامبراطورية العثمانية ـ كما تقول الدكتورة تيخونوفا ـ ولا سيما ما يتعلق منها بمشكلات تطور الايديولوجيا القومية وخصوصيات علمنة الفكر الاجتماعية، والعلاقة بين النزعتين السلفية والعصرية في مذاهب المفكرين المعاصرين، تشكل أرضية يعتمد عليها في انطلاقة الاستشراق السوفيتي»[1]. لكن المشكلة تكمن في ضعف أو غياب التقاليد الاستشراقية الروسية، فقد جاء في مقدمة كتاب لوتسكي ما يلي: «إن انعدام التقاليد التاريخية الروسية والضيق النسبي للقاعدة الأدبية، وأخيراً مجرد عدم دراسة الكثير من القضايا الرئيسية الخاصة بتاريخ الأقطار العربية لا في الأدب الروسي فحسب، بل وفي الآداب الأجنبية الأخرى أيضاً، يضع على عاتق وكاهل الباحث المستشرق مهمة صعبة»[2] والسؤال هو ماذا يفعل المستشرق الروسي/السوفيتي الذي يقع على عاتقه وكاهله مسؤولية تقديم فهم جديد للشرق يقدمه بمثابة عربون وفاء لقادة الكرملين؟ في هذه الحالة: إما الرحلة إلى بلاد الشرق فرحاً بانعتاقه من قوة الإنشاء الاستشراقي التي أسهمت في شرقنة الشرق، باحثاً في إطار سعيه لتكوين معرفة خابرة بالشرق عن توحد الأنا بالموضوع وإنهاء حالة الاغتراب التي عاشها الاستشراق الغربي؟ وإما استعادة دوافع التعبير من الغرب ـ من التراث الاستشراقي الغربي ـ وبذلك يعود أدراجه إلى الوراء، إلى القرن السابع عشر وإلى مدرسة بطرسبورغ، حيث تمت استعارة المعرفة عن الشرق من

(1) تيخونوفا، المصدر السابق، ص 16.

(2) لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديثة، ص 4.

مصفاة الاستشراق الأوروبي، وبذلك يتوحد الاستشراق السوفيتي/الروسي مع الاستشراق الغربي الأوروبي. والدليل على ذلك ما قدّمه فاسيلييف، ففي دراسته المتميزة والهامة عن «تاريخ العربية السعودية» لم يجد بداً من الاعتماد على التراث الاستشراقي الغربي، أو بصورة أدق على المعرفة الخابرة لمستشرقين كبار مثل (فولين، بوركهاروت، فيلبي، وديكسون، ودوتي، وبيلي، وسادلر، ومنتاني، وجوسان، ولورانس) في محاولته لفهم الخلفية التاريخية لبدو الجزيرة العربية.

ثانياً ـ المجال الثاني الذي ينطلق في فضائه الاستشراق السوفيتي تحديداً، يتمثل في تعاليم الماركسية ـ اللينينية عن الشرق، وهذا ما حدده غافوروف مدير معهد الاستشراق في موسكو في كلمته أمام مؤتمر طشقند «إننا معشر المستشرقين السوفييت، نعتبر من واجبنا العلمي، فضلاً عما يمليه علينا وعينا، أن نساعد شعوب الشرق، دونما انقطاع في صراعها من أجل مستقبل أفضل، وإننا مقتنعون أن اكتشافاتنا ونتائجنا العلمية، ومنهجنا العلمي العميق، المنهج الماركسي ـ اللينيني، الذي أكد الواقع صحته، كما أكدتها تجربة بلادنا في مضمار بناء الاشتراكية، تجربة مبنية على نظرية علمية تقدمية، إننا مقتنعون بأن كل ذلك من شأنه أن يسعد شعوب آسيا وأفريقيا على إيجاد السبيل الأفضل والأمثل من أجل إحراز التقدم»[1].

الماركسية هي الإطار الأمثل والنجم الذي يهتدي بضوئه المستشرقون السوفييت، ولكن التراث الماركسي بخصوص الشرق (مقولة نمط الإنتاج الآسيوي) والتي تمثل تأكيداً على خصوصية الشرق في محاولة إلى تأبيد تخلفه وطرده وقذفه! خارج التاريخ العالمي الذي يرسم ملامحه الغرب، لا تزال تثير الكثير من سوء الفهم وردود الفعل في الأوساط الاستشراقية السوفيتية أو الغربية عن السواء[2].

---

(1) أنور عبد الملك، الاستشراق في أزمة، ص 85.

(2) تركي علي الربيعو، أزمة الخطاب التقدمي العربي (بيروت، دار المنتخب العربي، 1995).

لقد بيّن إدوارد سعيد في «الاستشراق» حقيقة هامة وهي أن رؤية ماركس للشرق تظل أسيرة لقوة النص (الإنشاء) الاستشراقي الغربي للشرق. فالإنشاء الاستشراقي يحتفظ بتأثيره السحري كسلطة مرجعية حتى على صعيد رجل متعاطف مع الشرق مثل ماركس، وهذا ما دفع ماركس لأن ينحي التعاطف جانباً في رؤيته للوظيفة الإحيائية التجديدية لإنكلترا في الهند، فعلى إنكلترا تقع مهمة إفناء المجتمع الآسيوي وإعادة إحيائه من جديد[1].

ومن وجهة نظر سعيد بقي ماركس أسير النص الاستشراقي والمكتبة الصلبة الاستشراقية التي يصفها بأنه «مكتبة صلبة ضخمة ليس بمقدور أحد حتى ماركس نفسه أن يتمرد عليها أو يتجنبها»[2].

وفي رأيي أن السؤال هو إلى أي مدى يظل الاستشراق السوفيتي أسيراً لسلطة النص (الإنشاء) الاستشراقي حول الشرق، وذلك باعتماده على النصوص ذات الطابع الايديولوجي المُشرْقن التي كتبها رحالة ومبشرون وسياسيون ومستشرقون محترفون، والتي كانت بمثابة سلطة مرجعية لكل من ماركس والمستشرقين السوفييت. وفي هذه الحالة هل تمثل هذه الاستعادة باستعارة دوافع التعبير من التراث الاستشراقي الغربي خطوةً إلى الأمام أم خطوةً إلى الوراء لا تتناسب والطموح الكبير الذي ألقاه المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي على كاهل المستشرقين السوفييت. إن المثال الذي نقدمه في هذه الدراسة والمتمثل في رؤية الاستشراق السوفييتي للدعوة الوهابية هو الذي يحكم على نوعية هذه الخطوة، هل هي قفزة نوعية إلى الأمام في تاريخ الاستشراق السوفييتي ووريثه الشرعي أي الاستشراق الروسي، خاصة أن الاستشراق السوفييتي يمتح من نفس البئر التي يشرب منها الجميع، أم أنها خطوة إلى الوراء لا تتناسب والأهداف الكبرى التي وصفها لنفسه هذا الاستشراق؟

(1) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 172.

(2) المصدر نفسه، ص 174.

## الوهابية في منظور الاستشراق السوفييتي/ الروسي:

يرتبط تاريخ الجزيرة العربية بتاريخ الإسلام، فالجزيرة العربية هي مهد الإسلام. كذلك فهي مهد الدعوة الوهابية بقيادة الشيخ محمد بن عبد الوهاب. **والسؤال هو لماذا يركز الاستشراق السوفييتي على دراسة الدعوة الوهابية؟** الجواب الذي يقدمه الاستشراق يؤكد على صحة العلاقة الوثيقة بين الاستشراق والسياسة، ويدفعنا إلى التأكيد على أن الاستشراق هو امتداد للسياسة. ويتمثل هذا الجواب في كون **الوهابية هي المفتاح الذي يساعدنا على فهم الكيفية التي قامت عليها المملكة العربية السعودية**، نظراً لأن العربية السعودية تلعب دوراً غير عادي واستثنائي كما يرى فاسيلييف[1]. ما هي طبيعة هذا الدور؟ وما هو جانبه الاستثنائي؟ وهل يمهد فاسيلييف للإدانة؟ سوف نترك هذا إلى نهاية البحث. لكنني سوف أفسح المجال للتساؤل التالي، وهو كيف يمكن فهم الدعوة الوهابية إذا كانت تمثل مدخلاً لفهم الدور الاستثنائي وغير العادي للمملكة العربية السعودية.

الجواب الذي يقدمه الاستشراق هو بمثابة البديهية، إذ «إن دراسة مجتمع الجزيرة العربية بالدرجة الأولى يمكن أن يقدم لنا مفتاح فهم المذهب الوهابي، وأسباب تأسيس وتطور واندثار وبعث الدولة التي تحمل اليوم اسم العربية السعودية»[2].

إن مجتمع الجزيرة العربية الذي يشكل مفتاحاً للمذهب الوهابي، يظهر من خلال تحليل لوتسكي في كتابه «تاريخ الأقطار العربية الحديث» أنه يعاني من مشكلات جمة:

**أولاً** ـ الفوضى العامة والشاملة «ففي أوائل القرن الثامن عشر، لم يكن في الجزيرة العربية تنظيم دولة موحد. وكان سكانها، سواء من بدو السهوب أو مزارعي الواحات الحضريين منقسمين إلى قبائل متعددة، مفككي الأوصال

---

(1) فاسيلييف، تاريخ العربية السعودية، ترجمة خيري الضامن وجلال الماشطة (موسكو، دار التقدم، 1986، ص 22، عدد صفحات الكتاب/ 686/ صفحة).

(2) فاسيلييف، المصدر نفسه، ص 22.

ومتخاصمين فيما بينهم، يشنون بعضهم على بعض حروباً طاحنة متواصلة بسبب المراعي وقطعان المواشي وحقول الصيد والينابيع. . . ولما كانت هذه القبائل مسلحة كلها بدون استثناء اتسمت هذه الحروب بضراوة كبيرة إلى أمد طويل»[1].

**ثانياً** ـ التجزئة الإقطاعية ـ العشائرية للجزيرة العربية «فقد كانت الفوضى العشائرية الإقطاعية في مناطق العرب الرحل متممة للتجزئة الإقطاعية في المناطق الحضرية، وكان في كل قرية ومدينة تقريباً حاكمها الوراثي، وكانت الجزيرة العربية الحضرية برمتها عبارة عن مجموعة من الإمارات الإقطاعية المتدرجة الصغيرة حتى المتناهية في صغرها ـ وعلى غرار القبائل، لم تتخلص هذه الإمارات من الحروب الإقطاعية»[2].

**ثالثاً** ـ سيادة الطوطمية كعبادة بين بدو الجزيرة العربية «ومع أن العرب ـ لفظ عربي هنا يقابل بدوي عند لوتسكي ـ كانوا كلهم شكلياً يدينون بالإسلام ويعتبرون أنفسهم مسلمين، إلا أنه كان يوجد في الجزيرة العربية في الواقع كثرة من الأديان القبلية المحلية. وكان لكل قبيلة عربية طواطمها وعقائدها وطقوسها»[3] وهذا ما يؤكده فاسيلييف في كتابه عن تاريخ العربية السعودية واعتماداً على دراسات استشراقية «أن البدو أبعد ما يكونون عن الإسلام، إنهم أناس وثنيون»[4].

**رابعاً** ـ استفحال نظام الرق، الذي كان منتشراً بصورة واسعة نسبياً بين القبائل الرحل والحضر على السواء، وكانت أسواق النخاسة في مكة والهفوف ومسقط وغيرها من المدن، تزود نبلاء العرب بعدد كبير من العبيد، الذين كانوا يستخدمون في الحياة العادية وفي الأعمال الشاقة على السواء[5].

---

(1) لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديثة، ص 93.

(2) لوتسكي، المصدر نفسه، ص 93.

(3) لوتسكي، المصدر نفسه، ص 96.

(4) فاسيلييف، المصدر السابق، ص 83.

(5) لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديثة، ص 94.

إضافة إلى الخصائص الثابتة المذكورة، نجد في الكتاب الذي حررته مجموعة من المؤرخين السوفييت، مجموعة من الخصائص التي يمكن استنتاجها والتي تتمثل في:

أ ـ سيادة نمط الإنتاج الإقطاعي.

ب ـ هيمنة طراز الاقتصاد الطبيعي على الأقسام الداخلية منها.

ج ـ ضعف التجارة وانعزال الوسط الداخلي عن العالم.

د ـ بقايا قوية لعلاقات المجتمع المشاعي البدائي ونظام الرق[1].

في معرض حديثه عن الاستشراق، يقول سعيد «لكي يفهم المستشرقون الإسلام يجب تقليصه إلى الخيمة والقبيلة»[2]. ولكي تفهم الوهابية يوجه فاسيلييف في سفره الضخم «تاريخ العربية السعودية» وجهه باتجاه الخيمة والقبيلة، في محاولة منه لكي يذكي فهماً جديداً للوهابية والإسلام، ضارباً عصفورين بحجر واحد.

اعتماداً على فولني ـ يصفه هشام جعيط في كتابه «أوروبا والإسلام» بأنه «ايديولوجي من الدرجة الأولى في فترة نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر»[3]. ـ وعلى بوركهاروت وفيلبي والكثير من الرحالة والمبشرين، يستنتج فاسيلييف أن القبيلة هي الإطار الذي يجمع سكان الواحات المروية بالبدو الرحل الذين يعتمدون الرعي (بدوي، شبه بدوي). وأن التعاضد هو السمة الأساسية في حياة البدو في إطار علاقة النسب مع ضعف روابط النسب عند سكان الواحات. وأن المجتمع البدوي هو مثال للمجتمع الديمقراطي العسكري، وأن السمة الأساسية في التكوين الاجتماعي الاقتصادي لسكان الواحات المروية وللبدو هي الثبات والركود التاريخي: «إن تباطؤ تطور القوى

---

(1) تاريخ الأقطار العربية المعاصرة، تحت عنوان: المملكة العربية السعودية، الجزء الأول، ص ص 386 ـ 458.

(2) إدوارد سعيد، المصدر نفسه، ص 128.

(3) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، ص 32.

المنتجة وثبات البنيات الاجتماعية طوال القرون، يهيئان لنا فرصة سحب خصائص العلاقات الاجتماعية في الجزيرة العربية في القرن التاسع عشر أو مطلع القرن العشرين على القرون السابقة[1]. ويضيف فاسيليف في موضع آخر قائلاً: «ونظراً لعدم حدوث أية تغيرات ثورية في تطور القوى المنتجة في الجزيرة العربية خلال القرون الأخيرة حتى حلول القرن العشرين يمكن الافتراض أن مثل هذا النظام الاجتماعي ظل باقياً أمداً طويلاً مع بعض التعديلات والتعميق التدريجي للفوارق الطبقية»[2]. ويضيف «كانت الجزيرة العربية قبل ظهور الوهابين متروكةً لحالها بقدر كبير طوال عدة عقود من السنين»[3].

إن الثبات التاريخي منذ فجر الإسلام وإلى القرن العشرين وعدم حدوث أي تغيير ثوري، بسبب «من تركها لحالها عدة قرون» و«أن وسط الجزيرة العربية المعزول بحكم طائفة من الملابسات عن المناطق الأخرى الأكثر تطوراً في الشرق الأوسط لم يبتعد كثيراً عن مستوى النظام الاجتماعي الذي كان **قد بلغه الحجاز في فجر الإسلام**، أي مستوى المجتمع البدائي لدرجة كبيرة»[4]. كل تلك أفكار أغرت فاسيلييف ودفعته إلى إدانة الإسلام. وهذا معناه أن الإسلام وعلى مسار يربو على أكثر من اثني عشر قرناً لم يسهم في أي عملية تغيير «فسيادة الطوطمية وعبادة الأوثان، والفوضى العشائرية، والتخلف الاقتصادي الطبيعي ومجتمع الرق وغياب الدولة» تظهر بمثابة خصائص تاريخية ثابتة وعصية على التغيير. وهذا يعيدنا مباشرة إلى مقولة **نمط الإنتاج الآسيوي** التي نذرت نفسها لتفسير الشرق عموماً بانغلاقه وجموده وفقدانه للحياة ومغايرته للغرب، وهذا ما يجعل منه ميداناً لعملية جراحية ـ يقوم بها المستشرقون والجهاز الاستعماري ـ لاستئصال كل عوامل المرض في محاولة

(1) فاسيلييف، تاريخ العربية السعودية، ص 65.
(2) المصدر نفسه، ص 65.
(3) المصدر نفسه، ص 68.
(4) المصدر نفسه، ص 83.

لإعادة إنتاجه من جديد وتكوينه على غرار الغرب.

وانطلاقاً من أن حياة السواد الأعظم من سكان الجزيرة العربية، ترتبط بنوعين من النشاط الاقتصادي: الزراعة الإروائية في الواحات، والرعي البدوي، فإن السؤال المطروح على عاتق الاستشراق هو هل كانت توجد هناك **علاقات طبقية تفسر كون الدين الإسلامي في نهاية الأمر ايديولوجيا استغلالية؟** من وجهة نظر لوتسكي وآخرين أن مجتمع الجزيرة العربية هو مجتمع إقطاعي. لكن فاسيلييف يقف عند مستوى العلاقات الإقطاعية عندما يقول: «إن هناك علاقات طبقية من طراز ما قبل الرأسمالية»[1]. ففي الواحات المروية كانت الأرض ملكاً للوجهاء والفقهاء. إلا أن أهم ما يلاحظه هو ندرة الملكية العقارية وعدم انتشارها. ومن وجهة نظره أن ملكية الأرض قادت إلى نشوء الإقطاع الذي تزامن مع ضعف الرابطة العشائرية عند سكان الواحات. لكنها الإقطاعية الملازمة لبلدان الشرق الأوسط[2].

أما على صعيد المجتمع البدوي الرعوي فبالرغم من كونه مجتمعاً استغلالياً «إذ إن عملية تشديد استغلال البدو البسطاء من قبل الوجهاء، وهو الاستغلال المستند إلى التفاوت في الأموال، كانت جارية، ولكنها لم تبلغ مرحلة شق القبائل البدوية وتقسيمها إلى طبقات»[3].

وهكذا يبقى السؤال الذي يتبادر إلى الذهن، هل وصل تحلل الأواصر العشائرية داخل قبائل البدو إلى درجة تجعلها تتحول إلى علاقات طبقية. فاسيلييف يجيب مستنتجاً أن المجتمع البدوي هو شاهد على غياب العلاقة الإقطاعية كما كان سائداً في الأدبيات السوفييتية في هذا الموضوع، لكن مع ملاحظة «مجرد اتجاه نحو العلاقات الإقطاعية عند بعض القبائل المترحلة المنفردة»[4]، وفاسيلييف يعزو غياب العلاقات الطبقية إلى عاملين أساسيين:

---

(1) المصدر نفسه، ص 36.

(2) المصدر نفسه، ص 36.

(3) المصدر نفسه، ص 44.

(4) المصدر نفسه، ص 46.

**الأول** ويكمن في ضعف تطور القوى المنتجة في الاقتصاد البدوي وفي شح ومعدل المنتوج الفائض، **والثاني** في ضعف عملية الاستغلال داخل المجتمع البدوي.

لقد عودتنا الدراسات في حقل الاستشراق، من مكسيم رودنسون إلى لوتسكي وفاسيلييف على الاستنتاجات السريعة حول مجتمع الجزيرة العربية **السابق على الإسلام**، أو السابق على الوهابية، خاصة وأن الاستشراق السوفييتي/الروسي **لا يرى في الوهابية إلا الوجه الآخر للدعوة المحمدية**. والمحمدية كما يقول إدوارد سعيد «هي التسمية الأوروبية العلائقية والمهنية للإسلام»[1]، والتي يروَّج لها في الأدبيات الاستشراقية.

فالمجتمع العربي ـ مجتمع الجزيرة العربية ـ يظهر على أنه مجتمع الفوضى والحروب والغزوات والنهب والسلب بحيث تظهر الدولة وكأنها حاجة العصر العظمى. إنها كما يقول فاسيلييف «ما كان بالإمكان تحقيق الاستقرار السياسي ووقف النهب البدوي وتأمين سلامة الروابط التجارية إلا في ظل دولة مركزية»[2].

يعلق الاتنولوجي الفرنسي بيار كلاستر على هذه الرؤية/الرثاية التي تفسر ظهور الدولة بمنطق العقد الاجتماعي، والتي ترى أن الدولة هي قدر كل مجتمع بقوله «إن هذه الرثاية تخفي أنويَّة حضارية ثابتة»[3] ففي كتابه «مجتمع اللادولة» رأى كلاستر أن هذه الرثاية تعبر عن نفسها بالشكل التالي: إن المجتمعات البدائية هي مجتمعات دون دولة. إن حكم الواقع هذا هو بحد ذاته صحيح. لكنه في الحقيقة يخفي رأياً ما. إنه يخفي حكماً تقيمياً يجعل من الصعوبة بمكان إمكانية تكوين انتربولوجيا سياسية كعلم دقيق. إن ما يعلن عنه في الواقع، هو أن المجتمعات البدائية ينقصها شيء ما ـ الدولة ـ هو

---

(1) إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 94.

(2) فاسيلييف، المصدر السابق، ص 73.

(3) بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، ترجمة محمد حسين دكروب (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسة، 1981)، ص 186.

بالنسبة إليها، كما بالنسبة إلى أي مجتمع آخر ـ المجتمع الغربي على سبيل المثال ـ ضروري جداً. هذه المجتمعات إذاً، هي غير تامة التكوين، إنها ليست مجتمعات حقيقية بشكل كامل، إنها ليست مجتمعات البوليس. إنها تستمر في معاناة التجربة المؤلمة لغياب ما ـ غياب الدولة ـ وهي تحاول عبثاً تجاوزه»[1] من خلال هذه الرئاية، تتم الإشادة بالدور التوحيدي للوهابية في تاريخ الجزيرة العربية، لكنها، أي هذه الإشادة تحتمل أكثر من وجه، فهي مضمرة بالنفي والتشويه والإدانة والتمجيد.

إن التمجيد الذي تحظى به الدعوة الوهابية في كتابات المستشرقين السوفييت يتمثل في أمرين رئيسيين:

**الأول**: كونها ايديولوجيا توحيدية لمواجهة التجزئة الإقطاعية[2].

**الثاني**: كونها راية للحركة الوطنية ضد النفوذ العثماني في الجزيرة العربية وفي محاربتها للإسلام الرسمي الذي مثّله الأتراك العثمانيون[3].

لكن وبمقدار ما مثّلت الوهابية اتجاهاً إيجابياً في كونها ايديولوجيا تحررية، إلا أن فاسيلييف سرعان ما يرتد على نفسه ليمارس نفياً وتشويهاً للوهابية يأخذ طابع الإدانة. إذ إن السلفية الوهابية سرعان ما تتحول إلى ايديولوجيا طبقية إقطاعية. يقول فاسيلييف: تتضمن مؤلفات مؤسس الوهابية أحكاماً لا لبس فيها وهي تجسد مصالح الوجهاء وموجهة ضد الفقراء. فالجمهور البسيط يجب أن يخضع لأصحاب السلطة»[4]. ويضيف في مكان آخر: «وقد أقامت الوهابية نظاماً دقيقاً جداً للتمويه على القهر والتفاوت الطبقي وهو نظام مقتبس من تقاليد الإسلام التي مرَّ عليها آنذاك أكثر من ألف عام»[5]. في حين يخبرنا مؤلفو «تاريخ الأقطار العربية الحديثة» أن الايديولوجيا

---

(1) المصدر نفسه، ص 186.

(2) فاسيلييف، تاريخ العربية السعودية، ص 95.

(3) فاسيلييف، تاريخ العربية السعودية، ص 96 ـ 97.

(4) المصدر نفسه، ص 91.

(5) المصدر نفسه، ص 91.

الوهابية كانت ايديولوجيا البروليتاريا. فالجيش الوهابي، يتألف من «باعة وحرفيين، فلاحين معدمين، بدو معدمين». هنا يظهر التناقض الكبير في رؤية الاستشراق الروسي/السوفييتي للوهابية، فهي من جهة ايديولوجيا تحررية وطنية، ومن جهة أخرى ايديولوجيا إقطاعية، ومن جهة ثالثة ايديولوجيا البروليتاريا. ويضيف فاسيلييف أمراً رابعاً «فهي ايديولوجية التوسع الحربي» أقول هذا التناقض في الرؤية، يفسح مجالاً للانطباعية وليأخذ الاتهام مجراه. يقول فاسيلييف: «إن الوهابيين الأوائل، كما نعتقد، طائفيون»[1].

تساءلت قبل قليل، لماذا تشكل الوهابية مدخلاً لفهم طبيعة الدور الاستثنائي وغير العادي الذي تلعبه العربية السعودية الآن كما يرى الاستشراق الروسي، وهل يمهد هذا المدخل للإدانة؟

كما هو بيّن من التحليل السابق، فإن الإدانة تأخذ أبعادها على مستويين، على مستوى الماضي بإدانة الإسلام الذي لا يزيد عن كونه ديناً بدوياً وايديولوجيا للتوسع الحربي. وعلى مستوى الحاضر في كون الوهابية ايديولوجيا إقطاعية/ طائفية فقد التقت مصالح الأمير ابن سعود الذي ينشد الدعم الديني، مع مصالح محمد بن عبد الوهاب الذي ينشد الدعم العسكري[2]. وفي كونهما لم يكوّنا نظاماً اجتماعياً جديداً، كما لم يجلبا إلى السلطة طبقة اجتماعية جديدة كما يرى لوتسكي[3].

إن «العربية السعودية» بما لها من وزن في عالم الإسلام والمال والنفط لا تزيد عن كونها دولة ذات بنية إقطاعية/ دينية متخلفة، وذات نظام اجتماعي قبلي ثابت. وفاسيلييف يعترف بأن الثورة النفطية أسهمت في اختلال توازن النظام الاجتماعي «ولكن لم يقم توازن جديد رغم كل ما يبتدع من مرتكزات وإجراءات جزئية. وهذه حالة مهزوزة ومشحونة بانفجارات اجتماعية، قد تتخذ أشكالاً غير متوقعة على الإطلاق. ونظراً لما للعربية السعودية من وزن في

(1) المصدر نفسه، ص 94.
(2) المصدر نفسه، ص 89.
(3) المصدر نفسه، ص 98.

عالم النفط والمال والإسلام؛ فإن الهزات والزلازل الاجتماعية في هذا البلد ستكون له عواقب دولية بعيدة المدى»[1]

التوازن مفقود، والخوف على الوضع الدولي يكمن في انفجار برميل النفط الذي يمهد لانفجارات اجتماعية كبيرة وذلك بسبب من عقلية إقطاعية قبلية تديره. فهل ينصح الاستشراق الروسي بفرض الوصاية؟ ثم ألا تلتقي هذه الرؤية مع ما يسود في وسائط الإعلام الغربية والذي يظهر منظمة الأوبيك على أنها منظمة تخدم مصالح مجموعة غير ذوي البصيرة؟

**الخاتمة:**

انطلاقاً من مواقع ايديولوجية بحتة تعتمد على اتنولوجيا الوصف للقبائل البدوية كما فعل الاستشراق، نتساءل إلى أي مدى نستطيع أن نتقدم باتجاه تأسيس علم دقيق (انتربولوجيا اقتصادية سياسية) تمهد القاع إلى تجاوز الانطباعات الاستشراقية وأحكامها المؤدلجة ـ خاصةً وأن قوة الإنشاء الاستشراقي في صورتها المؤدلجة لا تفسح المجال لدراسة جادة حول تاريخ الشرق عموماً وتاريخ الجزيرة العربية خصوصاً، ولذلك فإني لا أعتقد أن الانطلاق من مواقع ايديولوجية واستشراقية مفوَّتة، يفيد في الإجابة، ويسهم في عملية التحول. إن الرؤية الاستشراقية الروسية لا تساهم إلا في إدانة الماضي والحاضر معاً، الماضي الإسلامي الذي لم يسهم في إيجاد نظام اجتماعي جديد، والذي لا يزيد عن كونه ديناً بدوياً بدائياً يهدف إلى البساطة والقدم كما يرى فاسيلييف. والحاضر الذي لا يزيد عن كونه امتداداً للماضي العتيد. وعبر هذا يمكن القول إن الاستشراق الروسي يرث وبصورة جامدة كل التركة الثقيلة للاستشراق الغربي التقليدي في موقفه من الوهابية ومن الإسلام وبهذا يثبت لنا وبعيداً عن ادعاءاته، أنه عاجز عن توحد الأنا بالموضوع وعاجز عن فهم الإسلام والمسلمين معاً. وإنه لا يزال مسكوناً بأشباح الماضي الاستشراقي وأحكامه المفوَّتة؟

(1) لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديثة، ص 97 ـ 98



# السلطة الحديثة وإعادة تشكيل التقاليد الدينية
## مقابلة مع طلال أسد*

صبا محمود

**تقديم**

لا نكاد نعمل النظر في هذه المقابلة/ النص، حتى ندرك مظاهر الجدة لدى هذا العالم المجتهد، وحتى نتبين مراتب من الحجاج تسمح باستئناف النظر الأنثروبولوجي بما يحفظ شروط التفكير المبدع. ولا نغالي إن قلنا إن مظاهر الجِدة هذه لا تنفك تشد رحلها إلى قصد يتنكب السيرة الثابتة والسُنة السائرة في بلادنا حول الإسلام وحول علاقته بالحداثة تنكباً كاملاً وينأى عنها النأي كله. أما العلاقة أو الأمارة على بلوغ هذا القصد فهي قيام طلال أسد بمعاودة التفكير في الكتابة الأنثروبولوجية السائدة عن الدين، حيث إن المشهور هو أن هذه الكتابة لا تحصل إلا على وجه التخلص من أثر التدبر الفكراني الذي يتأسس على التلازم بين ما هو قائم وحاضر ومشهود وبين دلالته في اللغة الدينية وعلى اللغة الدينية، أو قل على التلازم بين «الإخبار النصي» الذي يتولى تبليغ التلفظات المتضمنة في العبارة الدينية، و«الإخبار التداولي» الذي يتولى الإشارة إلى صلة هذه التلفظات بالممارسات العملية التي تقع في مجال تداولي يميل من حيث بنيته إلى تكريس مفهوم اللحمة القانونية كأساس للحفاظ على

---

(*) أجرت هذه المقابلة السيدة صبا محمود تلميذة طلال أسد. ونُشرت بمجلة Contested Politics، المجلد الخامس، العدد الأول، فبراير 1996.

وترجم المقابلة إلى العربية وقدّم لها مصطفى الحرازين، وهو طالب بالدراسات العليا بمعهد العلوم الاجتماعية بالجامعة اللبنانية.

التماس بين الكلمات والأشياء! وما كاد طلال أسد يتغلغل في مفهوم الإخبار التداولي، بحسب ما تقدم، حتى وجد أنه يُستعمل على معنى التجانس، فكان أن شرع يُقلِّب النظر في بعض المفاهيم التي حصلت لهذه الكتابة بفعل التفكير في حقل التداول الإسلامي، ليجد أنها قد بُنيت على مقتضى هذا التجانس، ففيها من المفاهيم ما وُضِعَ بغير موجب التعدد، وفيها من الخِطاطات ما يدل على العجز الأنثروبولوجي أو الحصر المنهجي.

وللتمثيل على ما وُضِعَ من المفاهيم من غير قيام داعي التعدد في المجال التداولي الإسلامي، يذكر طلال أسد مفهوم التقليد، الذي تنحصر دلالته بحسب الأدبيات الشائعة في الدعوة إلى ماضٍ أساسي يقاس به التاريخ اللاحق ويُرد إليه، فيما تفتح معاودة التفكير في هذا المفهوم من قبل طلال أسد الباب أمام إعادة تشكيل واسعة لمقتضيات النظر في حقل التداول الإسلامي وكذا في الممارسات التي ينتجها ويقتضيها اشتغال هذا الحقل؛ وهو ما يفتح بدوره التفكر الأنثروبولوجي في الدين على إمكانيات غير معهودة وآفاق غير مسبوقة، لا تفتأ تجهز هذا التفكر ببعد نظر يرجحه على مجاوزة المنوال السائد.



فإذا اندفع المرء في تأمل العلاقة بين التقليد والحداثة بحسب التصورات المألوفة، فقد يبدو له أن التقليد متصف بخاصية زمانية، أي أنه تابع للزمن؛ حينئذ يجوز أن يتوهم أن التقليد أعراض تنقضي بالفراغ من عملها بدون بقاء أثر أو قيمة، فلا يكون السعي في التقليد والإلحاح في طلبه، والحالة هذه، إلا بقصد تأسيس الراهن على قواعد موضوعة وطرق مخطوطة ومبادئ مسطورة، تلوح من خلالها نزعة قسرية وتوجيهية تمهد لنظام اجتماعي قوامه إبدال الحياة الغنية بحياة فقيرة ومقيدة بقيود النواهي والأوامر؛ بينما تنهض الحداثة في وجه الاعتداد بالتقليد وفي وجه الاستظهار به، وهي بذلك لا تفارق الإقرار بجدة التاريخ المعاصر وباستحالة رده إلى سالف معهود. ولم يلبث الوهم هذا أن شاع وانتشر وتلقاه جمهور المثقفين في بلادنا بالقبول والمجاهرة في استعماله لرمي الإسلام بسهام التحقير ولرذل قدرته على

التعبير. وهو ما يشتغل طلال أسد بالاعتراض عليه، وقرينة الاعتراض هذا، أن التقليد لا يخضع لتقضي الزمن، ذلك لأن الأزمنة: الماضية والحاضرة والمستقبلية تحمل في طياتها، كل على طريقته الخاصة، معنى امتداد التقليد وتواصله، وما ذلك إلا لأن الأصل في التقليد ليس هو الحضور التجانسي وإنما هو الحضور الاستطرادي، وبهذا، تصير هذه الأزمنة عبارةً عن فضاء مفتوح لهذا الحضور الذي يمتد فيها جميعاً ويمتد فينا؛ وحتى يبين طلال أسد هذا الحضور الاستطرادي للتقليد، لجأ إلى معاودة النظر في الدعوى التي تزداد رسوخاً من إميل دوركايم إلى إرنست غيلنر الذي تبلغ أوجها عنده، وهي استواء التقليد مسودة نظام اجتماعي يقوم على التجانس وعلى نشر هذا التجانس نشراً من غير حد أو قيد، وهو ما يمهد لظهور التشابه، أي ظهور ما يلغي التنوع في الجماعة وينظم دورته ويملي شرائطه، ليؤكد على أن التقليد هو بالأساس نشاط استطرادي يكرس نفسه لمخاطبة الماضي مع المستقبل، وهو ما يجب أن يحملنا على الاعتراف باستواء التقليد وجهاً من وجوه الحياة الاجتماعية وليس مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي.

وحتى نكون على بينة بشأن الأسباب التي تؤدي إلى تغييب أثر الجانب الاستطرادي في تشكيل التقليد، يمهد طلال أسد إلى ذلك بالإشارة إلى ما اشتهر بين الأنثروبولوجيين ومُنظري الدين من فصلٍ للعبارة الدينية عن مجالها التداولي، وقد ورد هذا الفصل عند بعض مُنظري الدين، الذين قرروا أن العبارة الدينية أشبه بنظام عقائدي لا تداول معه، إذ ليس فيها إلا الأفكار المجردة التي لا تستوفي شروط وصل تلفظاتها بمستويات الممارسة التداولية؛ وقد كانت حجتهم الكبرى في ذلك هي ما توصلت إليه الكتابة الأنثروبولوجية حول مفهوم الدين، لا سيما ما درج منها على سنن العقلانية، من أن الفرق بين العبارة الدينية والممارسة التداولية يرجع إلى أن الأولى يستولي عليها الطابع التجريدي، بينما الثانية يستولي عليها الطابع العملي، فقابلوا بين المجرد والعملي بما يوافق التقليد العقلاني بشأنهما، وهو أنهما مُنفكان ومنفصلان. وما هذه المقابلة إلاّ لراسخ اعتقادهم بأنّ العبارة الدينية لا علاقة لها بالعمليات التداولية. وعليه فإنّ حفظ الجانب التداولي وعدم صرفه من

العبارة الدينية لا يؤدي إلاّ إلى ترتيبات مجردة تعتمد الصيغة التقعيدية للمجال الاجتماعي للأفراد وذلك من خلال مجاوزة السياق الظرفي والفعلي والإحالي، وهو هوية الأفراد، ومحيطهم الفيزيقي، والمكان والزمان اللذان يتم بهما التداول، وكل ما يتشكل من ممارسات لأفراد موجودين في العالم الواقعي بما يؤدي إلى التجانس الذي يتعذر معه التفريق بين ما هو صحيح وما هو زائف، فلا سبيل إلى إلحاق الممارسات العملية التي تتشكل نتيجة للممارسة التداولية والتي ليس تحتها إلاّ التنوع ولا تتحصل على المشروعية إلا بمقدار خضوعها لمنطوقات عبارية تميز بين صادق/زائف بها، وإنما الواجب إلحاقها بنظم المعرفة العقلانية التي تنطوي وحدها على التنوع وعلى خطاب تفويضي يمكنها من الفصل المذكور. وإزاء هذه الصيغة لا يتردد طلال أسد في إيراد الاعتراضين التاليين. **الاعتراض الأول**، وهو اعتراض أنثروبولوجي مخصص للقول بأن الأفكار المجردة لا تنفصل عن الممارسة التداولية، وهي بذلك لا تنفصل عن الممارسات العملية، أما وجه اتصال الممارسة التداولية بالأفكار المجردة، فيتجلى في كون الأفكار المجردة فيها من الإشارة إلى الأفكار المجردة بقدر ما فيها من الإشارة إلى العبارة الدينية بقدر ما فيها من الإشارة إلى البرامج التي تعتبر ضرورية لتشكيل الممارسات العملية. أما **الاعتراض الثاني**، فهو اعتراض لغوي مخصص للقول بعدم جواز الحكم على الممارسات العملية بأنها معقولة أو غير معقولة، بل منجزة بصورة جيدة أو بصورة سيئة، وقد ورد هذا الاعتراض عند فيلسوف اللغة البريطاني «جون أوستن» في كتابه: How to do Things with Words، أي كيف تصنع الكلمات الأشياء، حيث قرر أن الممارسات لا تتبوب على الجمل الخبرية وإنما تتبوب على الجمل الإنشائية، وأنه لا يجوز اللجوء إلى المنطوق العباري صادق/زائف لتقرير صلاحية الجمل الإنشائية، ذلك لأن صلاحيتها ليست في صحتها وإنما في إنجازيتها. وبناءً على هذه الصلة، يذهب طلال أسد إلى أن التلفظات الدينية تتعلق أصلاً بالمستوى التداولي، لأنه يشتغل بالإشارة إلى «الواقع الاستطرادي»، الذي يصل هذه التلفظات بمختلف أنواع الممارسات العملية، فيما تشتغل الأفكار المجردة بالإشارة إلى «التشاكل

الديني» الذي يقطع التلفظات الدينية عن الممارسة العملية، ولا يفتأ طلال أسد يردد في تآليفه أن التقليد الديني نشاط استطرادي.

ومتى استتب للتقليد قوامه الاستطرادي، بطلت التحليلات الأنثروبولوجية، التي ترى في التجانس وجه الإسلام الملتئم حول لغة الأمر وبها، والتي تذهب في الوقت نفسه إلى أن سحب الجملة الدينية من التداول لا يفضي إلى تبديد هذا التجانس فحسب، بل وإلى نقل بادرة الحداثة والتمهيد لانتشارها أيضاً. ومعه تبطل المحاولات الإسلامية المعاصرة التي تسعى إلى تقريب مفاهيم القانون والدولة الحديثة والمجتمع المدني والديموقراطية من المجال التداولي الإسلامي دون أن ترى في انطواء التقليد الإسلامي على مثل هذه الممارسة الاستطرادية، ما يحملها على التعثر أو الحيرة.

* * *



## نص المقابلة

ص. **محمود**: غالباً ما تُفهم الحركات السياسية/الدينية المعاصرة، كالحركات الإسلامية، من قبل علماء الاجتماع بوصفها تعبر عن تقليد يعرقل تقدم الحداثة. ولكن إذا أخذنا على محمل الجد التحديات الثقافية الراهنة التي تعترض على الثنائية الجامدة حداثة/تقليد، وبما هي دعوة في الوقت نفسه إلى حصر التجارب الأوروبية الغربية للحداثة، هل تعتقد أن هذه الحركات تحملنا على معاودة التفكير في الحداثة؟ إن كان الأمر كذلك، كيف؟

ط. **أسد**: أعتقد أنها يجب أن تحملنا على معاودة التفكير في أشياء كثيرة. فنحن لا نكاد ننظر فيما يُكتب حتى نقف على قدر كبير من الردود والمعالجات ينهض بأعبائها داخل الجامعات الغربية أناس صرفوا عنايتهم إلى تحليل هذه الحركات. غير أنه ما يزال يغلب على العديد منهم الصدور عن فرضيات تسدل حجاباً بينهم وبين مساءلة الحداثة من مختلف وجوهها. على سبيل المثال، لا ينقطع هؤلاء عن وسم هذه الحركات بميسم «الرجعية»

و«التلفيق» مفترضين أن الحداثة الغربية تتعدى فكرة المثال، الذي يجب أن يحكم التطورات الراهنة، لتستوي سبيلاً أصيلاً لا يشذ عنه أي تقليد. وعليه فإن واحداً من متعلقات وجود هذه الحركات يجب أن يحملنا على أن نضع في مرمى السؤال الإشكالية المألوفة التي يتواجه عندها التقليد والحداثة، والتي لا تزال تلقى رواجاً. على سبيل المثال، يقيم العديد من الكتّاب تصوراً لهذه الحركات في مصر وإيران يركزون فيه على حداثتها الجزئية وعلى أن اشتغالها بالدمج بين التقليد والحداثة إنما يفسر تعثرها وفقدانها السوية. وهو وصف يجعل من الحركات الإسلامية، بطريقة أو بأخرى، حركات تقليدية على افتراض أن «التقليد الحقيقي» جامد وتكراري وغير عقلاني. بهذه الطريقة لا يتم حد هذه الحركات بالركون إلى جهازها المصطلحي الذي يتداخل فيه التقليد والحداثة كلحظتين أصيلتين وإبداعيتين في الوقت نفسه. ولهذا فإن تطور الحركات السياسية/ الدينية يجب أن يحملنا على معاودة التفكير في النموذج الغربي الأوحد للحداثة العلمانية. وربما رام قوم مواجهة هذه الحركات من مختلف وجوهها، وهي مواجهة ممكنة، شرط أن يصار إلى إنجازها على مقتضى ما ينزل من هذه الحركات منزلة الأصول الخاصة. لذلك فهو عمل غير ذي نفع أن نسعى إلى نصب المفاهيم الكلية للحداثة معياراً وحيداً للنظر في الأشياء كلها. لكن ما تقدم هو بالضبط نوع من فكر بدئي يجري عليه الناس كلما قصدوا تحليل الحركات الدينية المعاصرة.

ص. محمود: يبدو أنك تستعمل مفهوم التقليد على نحو مغاير لما هو رائج في العلوم الاجتماعية. حتى أن فكرة «مجتمعات/ ثقافات هجينة»، التي ذاع صيتها في العديد من الدوائر الثقافية، لا تفارق بدورها الإشارة إلى تعايش التقليد والحداثة دون أن يكون هناك وجه ضرورة لتهميش المعنى المعياري المتعارف عليه لهذه المفاهيم.

ط. أسد: نعم، يعمد العديد من الكتاب إلى وصف مجتمعات معينة بأنها هجينة، بحيث ينطوي كل مجتمع من هذه المجتمعات على نصابين، نصاب حديث والنصاب الآخر تقليدي. لكنني، رغم ذلك، لا أوافقهم الرأي،

لأنني أعتقد أن بسط الكلام في مفهوم التقليد يجب أن يحملنا على الاعتراف باستواء التقليد وجهاً من وجوه الحياة الاجتماعية وليس مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي. ومن وجهة بالغة الأهمية، ليس التقليد والحداثة حالتين متنابذتين في مرتبة الثقافة والاجتماع، وإنما هما حيثيتان مختلفتان للوضعية التاريخية. وبهذا اللحاظ فإن عدداً من الأشياء التي يجري التفكير فيها بوصفها أشياء حديثة إنما ترتبط بوثيق صلة بتقاليد لها جذورها في التاريخ الغربي. فعندما يتحدث الناس عن الليبرالية كتقليد، فإنهم يقرون بكونها تقليداً يوفر سبلاً من الحجاج ومعاودة الصياغة، كما والمواجهة مع تقاليد أخرى، بما يسمح بإدراج المشاكل المعاصرة ومناقشتها ضمن التقليد الليبرالية. لهذا يعتقد الناس أن الليبرالية كتقليد هي مفهوم مركزي بالنسبة للحداثة. ولكن كيف ينزل ما هو تقليدي مكانة مركزية بالنسبة للحداثة؟ وبكلام أجلى، فإن الليبرالية لا تتعين بكونها مزيجاً من عناصر تقليدية وأخرى حديثة. إنها تقليد يرسم وجهاً مركزياً من وجوه الحداثة الغربية. وإن كونها تقليدية لا يجعلها أقل من الحديث حداثة. ورغم ما تواجهه الليبرالية من نقد داخل الغرب وخارجه، فإنه ما يزال لها على الأرجح وقع التقليد الغالب في مضمار السياسة والأخلاق على صعيدي الفكر والممارسة. إلا أن هذا التوجه ما يزال غير مطروق من قبل السواد الأعظم من علماء الاجتماع ممن يصرفون عنايتهم إلى دراسة ما يسمى مجتمعات/ثقافات «تقليدية» في المجتمعات غير الأوروبية عموماً وفي العالم الإسلامي خصوصاً. هذا ما أقصده جزئياً بالقول إن علينا معاودة التفكير في مفهوم التقليد. بهذا المعنى يمكننا النظر إلى الإحياء الإسلامي المعاصر، بوصفه محاولاتٍ لاستحضار التقاليد الإسلامية القابلة للتكيف وربطها بالحداثة بما هي وضعية يختبرها العالم الإسلامي راهناً، لا بل أكثر من ذلك، أي بوصفه محاولات لصياغة سبل ممانعة ومناجزة ليس فقط مع الغرب، بل أيضاً مع التاريخ الإسلامي. وهذا لا يعني أن المسلمين قد أفلحوا في ذلك، بل إنهم على الأقل يحاولون وبطرق مختلفة.

ص. محمود: عندما تتعرض بالنقاش لتجارب تاريخية مختلفة من الحداثة، هل تعني أن هناك حداثات مختلفة، وإذا أخذنا بعين الاعتبار انطواء

مشروع الحداثة على نزعة مركزية شكلت مداراً للوصف والتحليل من قبل مثقفين كميشال فوكو؛ كيف يمكننا أن نوفق بين النموذج الحداثوي الأوروبي، الذي يقدمه منظرو الحداثة ومنتقدوهم في آن، مع مختلف التجارب التاريخية للحداثة؟

ط. أسد: إن رأس ما ندخل به في هذا الموضوع هو أنه، انطلاقاً من كوننا نعيش في المجتمع العربي المعاصر، وانطلاقاً من كوننا نحيا في عالم الغربُ فيه هو الغالب، يكتسب مفهوم الحداثة، دلالة إيجابية معينة. إن عَدداً من المشتغلين بالاعتراض على ما يعتقدونه قيماً مركزية تتأسس عليها الحداثة، على سبيل المثال ما يسمى بمفكري ما بعد الحداثة، لن يمضوا في هذا الاعتراض شوطاً أبعد من أفق استراتيجية دفاعية. وعليه فإن قطاعاً ضئيلاً من النقد ما بعد الحداثي سوف يولي اهتمامه إبقاء مفاهيم الحداثة، كالمساواة الاجتماعية وحرية الكلام وحق الفرد في تشكيل مثاله الخاص، مطروحة على بساط الجدل. ففي الواقع، ينحو مفهوم «ما بعد الحداثة» نحو رسم «الحداثة» كمرحلة في مسار مميز. لذلك ربما كان من باب التدبر التكتيكي القول بتكثر أشكال الحداثة بدل أن نضع الحداثة في تعارض مع شيء يقابلها. وبكلمات أخرى، فإن حمل التاريخ الغربي الخاص (الذي هو خاص ومحدد من جهة حده وتعريفه) على معنى شيء يدعي العالمية وقد أصبح عالمياً أمر لم يخضع للفحص بصورة كافية بحسب ما أعتقد. إن وزناً أيديولوجياً يعطى للحداثة ليس فقط عندما يتم تعريفها كنموذج عالمي شامل، بل حتى عندما تقتصر على كونها مجرد شكل من التغريب.

أعتقد أننا نواجه وفي مستوى واحد مشكلة الحداثة، بما هي مفهوم يحيل إلى شبكة متكاملة من الميول والمواقف والتقاليد والممارسات.. إن بعض هذه الأشياء قد تكون مترابطة عضوياً فيما لا يقبل البعض الآخر مثل هذا الترابط. فمن حين إلى آخر، يفكر الناس في الحداثة بوصفها نوعاً محدداً من بنية اجتماعية (التصنيع، العلمنة، الديمقراطية.. إلخ)، وفي أحيان أخرى كتجربة سيكولوجية (جورج زيمل في «الحاضرة والحياة الحديثة»)، أو كحالة

فنية جمالية (بودلير في «رسام الحياة الحديثة»). وفي بعض الأحيان يجري التفكير في الحداثة كنوع من مشروع فلسفي (بالمعنى الذي ذهب إليه يورغن هابرماس وتوجه شطره) وفي أحيان أخرى كتجسيد لأخلاق ما بعد كانطية. فهل هذه التحديدات مترابطة؟ إنها مترابطة انطلاقاً من افتراض مضمر يقوم على الاعتداد بتساوق بعض هيئات الحداثة (العلم الحديث، السياسة الحديثة، الأخلاق الحديثة. . . إلخ)، تاريخياً في بعض الأصقاع الأوروبية للتأكيد على أن مجمل هذه الأشياء لا بد أن تتساوق في بقية العالم. وهذا الافتراض هو نوع غريب من الوظائفية وشغله الشاغل. فيما يكشف لنا التبصر في سياقات أخرى حقيقة لزوم علماء الاجتماع جانب الشك والحذر حيال هذا الافتراض، لكن ليس هذا ما نحن بصدده الآن.

ولذلك فإن جزءًا من المشكلة يبقى في أن نقرر إذا ما كانت الحداثة تقليداً فريداً، بنية استثنائية، أو شبكة متكاملة من المعارف العملية. أما إذا وقع قرارنا على أن الأمر يقود إلى الدمج بين هذه التصورات، فهل يعني هذا بعد ذلك، أن ما نحن بصدده يجيء مجيء القواعد الأخلاقية أم أنه يجري مجرى التوافق التداولي؟ وبعبارة أخرى: ما هي المعايير المتوسل بها في حمل الفرد وطريقة الحياة والمجتمع، على ما هو حديث؟ من أين تنحدر هذه المعايير؟ هل هي ببساطة وصفية أم معيارية؟ وإذا كانت وصفية، هل يمكن إحالتها على جوهر ثابت لا يحول ولا يزول؟ أما إذا كانت معيارية فمن أين تستمد سلطتها. مثل هذه الأسئلة تقتضي منا إعمال النظر واستفراغ الجهد قبل أن نقرر بما يفيد التبيين، إذا ما كان هناك أصناف متنوعة من الحداثة؛ أو في حال وجود صنف واحد، إذا ما كان هذا الصنف قابلاً لأن يؤخذ منفصلاً عن التغريب أم لا. وأنا لم أعثر لهذا السؤال على إجابة كافية من قبل الفلاسفة وعلماء الاجتماع على حد سواء.

والآن عندما يتكلم فوكو عن الحداثة، فإن هذا الكلام ينصب في جملته، وبشكل مخصوص على وصف تطورات ترتبط من حيث طبيعتها بالفضاء الغربي. ففي حقيقة الأمر لم يصرف فوكو عنايته إلى التاريخ غير

الغربي. أو إلى معارضة عالم الغرب بعالم آخر مختلف في اللغات والثقافات. وهو لم يوجه اهتمامه إلى التقاليد الأخرى. وكما تعرفين، فقد جاء المنظور الفوكوي على معنى التشديد على القطيعة والتنكب للتواصل. غير أن التفكير في هذه القطائع أمر ممكن، بالطبع، إذا ما أُخذت في لحاظ تموضعها ضمن أشكال تواصلية معينة، ولقد أفلح فوكو إلى حد ما في تحليل هذه القطائع وفهمها. لكنه بطريقة أو بأخرى، قد استنكف في تحليله للحداثة، عن التطرق إلى المعتقدات والممارسات اليونانية والمسيحية المبكرة. لقد حصل لفوكو بتحليله للحداثة القدرة على صياغة التقليد الغربي بكل ما يزخر به من انفصالات وفظائع، لكنه رغم ذلك، لم يفكر وبطريقة نسقية في مفهوم «التقليد» في ذاته.

ص. **محمود**: لقد ذهبت أيضاً في كتابك: «**جينالوجيات الدين**» إلى أن الحداثة مشروع غائي يبدو محفوزاً بنزوع غلاب إلى معاودة تشكيل التاريخ والأمة والمستقبل. لقد ادعيت بأن «النشاطات التي تحافظ على الأوضاع الثابتة والسُنن السائرة سرعان ما تنعطف على مناهضة المستقبل»[1]. ألا أوضحت لنا ما عنيته بذلك؟



ط. **أسد**: لقد عنيت ذلك بقصد التهكم، بالطبع. أعتقد أن ما قلته هو أن الأنشطة التي تنزع إلى الإبقاء على الأوضاع القائمة، أي على استمرار الحياة اليومية، لا تحظى برأي البعض، بنصيب في تشكيل التاريخ، رغم ما يتطلبه ذلك من جهود مديدة. وعليه يصار إلى حد الحركات الموسومة بميسم «الرجعية» بحدود تسلكها في محاولات ترمي إلى «مناهضة المستقبل» أو إلى «إعادة عقارب الساعة إلى الوراء». وإنني أعتقد هنا أن المحامين عن الحداثة والمدافعين عن حدودها إنما ينخرطون بشكل ظاهر وصريح في نوع من التقضي التاريخي، وفي نوع من الصياغة الزمنية للحياة الاجتماعية هما وسيلة المستقبل وذخيرته للتقدم بالبشرية نحو الأمام. إن مقصودي مما تقدم هو أن

(1) Talal Asad, Genealogies of Religion: discipline and Reasons of power in Christianity and Islam (Baltimore: John Hopkins UP, 1993), p. 19.

مبتدأ الحداثة يكمن في أنه بالوسع توقع المستقبل، بعد أن تصير رغبتنا في حدوثه أكيدة وموثوقة، وبعد أن نكون، على الأقل، على دراية باتجاه هذا المستقبل المأمول والمرغوب. وهكذ يصبح المستقبل نوعاً من الجذب الأخلاقي لا يفتأ يشدنا نحوه. فمن ناحية، تُعقل البشرية في ضوء حقها في تشكيل قدرها (الجماعي). ومن ناحية أخرى يستوي التاريخ حركة قائمة بذاتها ويتحرك مركزها من نفسها، والكلام الذي لا يندرج في هذه الخِطاطَة ولا يتبوب عليها، فهو افتراضات يترجح أصحابها بين استحقاق اللوم الأخلاقي أو الحكم باندراجهم عملياً في نوع من الهزيمة الذاتية، أو الاثنين معاً. ويجد مفهوم التاريخ ركنه الركين في هذه الفكرة الكلية والمتناقضة إلى حد ما، فيما تُنصب الجملة، التي أشرتِ إليها في معرض سؤالك، معياراً للنظر في كل المجتمعات، بما في ذلك المجتمعات غير الغربية. لقد تعرضت بالملاحظة وعلى نحو مختصر للمصادر الانتقاصية والمألوفة حيال ما حدث ويحدث في إيران، وحيال الديانة المهدوية(*)، إلخ، لكنني لم أقصد بملاحظتي الحجز بين القوم وبين نقد، أو قولي إن شئتِ، شجب ما حدث ويحدث في إيران. إن ملاحظتي هي أن من ينهضون بهذه المهمة النقدية، إنما يستعملون مفهوماً لـ «التاريخ» ولـ «تشكيل التاريخ» لا يخلو من الغرابة.

ص. **محمود**: عند مفترق النظر إلى العلاقة التي تقوم بين التجارب الحداثية الغربية وغير الغربية، يرد إلى ذهننا تقليدان فكريان مختلفان: نظرية مدرسة التبعية التي شاعت في السبعينات والنظرية ما بعد الكولونيالية الأكثر جدة، والتي يتبوأ فيها مشروع دراسات التابع المتعلق بجنوب آسيا مكانة هامة. ويبدو أنه في حين يشدد منظرو مدرسة التبعية على الكيفية التي مكنت للحداثة من التأثير في المجتمعات غير الغربية وتقويض ما تسعى إليه هذه المجتمعات من تجارب تنموية، يولي المنظرون ما بعد الكولونياليين من

(*) إن الديانة المهدوية هي المقابل الذي وضعناه لمفهوم Cargo Cult، الذي يشير بدوره إلى ديانة ولدت في جزر الباسفيك تتصف بوجود مُخلص، ولقد راعينا في هذا الوضع سياق الكلام الذي يدور حول تمثل الإسلام في إيران المعاصرة. (م).

أمثال (كترجي، يراكاش، شكرابرتي) اهتمامهم الخصوصية الثقافية والتاريخية لتجارب الحداثة غير الغربية. فعلى سبيل المثال، أشار كترجي إلى أن إبراز التجربة الليبرالية في أوروبا الغربية غالباً ما يستوعب مفاهيم تتعلق بأشكال من الحكم والاجتماع تشكل جزءاً لا يتجزأ من المجتمعات غير الغربية، لكن هذه المفاهيم ظلت دون المفكر به النظري في التحليلات التي تتناول الحداثة، راديكالية كانت هذه التحليلات أو ليبرالية. كيف ترى العلاقة بين هذين التقليدين الفكريين وما يكرسانه من مضامين في سبيل فهم ثقافي وتاريخي لتجارب مخصوصة من الحداثة؟

ط. أسد: نعم، بالطبع، فإن الهيئة التي يتهيأ بها الغرب إنما تعود إلى علاقته بغير الغرب، والعكس بالعكس. وإذا كانت الحداثة من وجهة نظر البعض تستوي بمحل الأبنية السياسية والاقتصادية والمعرفية التي تختص بها الدول الأوروبية، فإن هذا الاستواء في معظمه يبقى غامضاً ما لم يُحَلْ إلى مضمار العلاقة التي تربط أوروبا بالعالم غير الغربي. وهي وجهة كان قد اجترحها، وعلى طريقتهم الخاصة، منظرو مدرسة التبعية ممن وجهوا عنايتهم إلى التطورات الجارية في العالم الثالث. لكن علينا أن لا نبالغ في طرحنا هذا. إن ما أقصده هنا هو أن هناك بعض التجارب التي لا يمكن فهمها انطلاقاً من علاقة غرب/غير غرب، كما أن مفردة «غير غرب» تنمُّ بدورها عن نظرة سلبية إلى المجتمعات غير لغربية. إنه لأمر مهم أن لا تغيب هذه العلاقة عن بالنا، لكنها بذاتها لا تخبرنا بالشيء الكثير عما تتضمنه. فهناك تجارب لا نقوى على فهمها إلا من حيث ارتباطها بنوع آخر من العلاقات، من قبيل علاقة شعب ما بتاريخه المميز.

أعتقد أن الفصل بين المجتمعات القادرة على التطور الاقتصادي أو تلك العاجزة عنه هو ما اتخذ منه منظرو مدرسة التبعية معياراً حجاجياً وذلك استناداً إلى بعض النماذج الاقتصادية القائمة على مؤشرات مخصوصة. وهذا ما يوضح سلفاً طبيعة هدفهم. ولذلك فإن العديد من الذين ألقوا الحجة ضد نظريات التحديث قالوا بامتناع التنمية الاقتصادية في الدول الطرفية وذلك لما

يربطها من صلات بالمركز الرأسمالي. أما أولئك الذين يدافعون عن تقليد التبعية فيميلون إلى التساؤل عن جدوى قطع الصلات وتخطي المرحلة الرأسمالية والانطلاق دفعة إلى التنمية الاشتراكية، أو بالمقابل عن جدوى التحالف مع الرأسمالية الوطنية التي اعتبرت ضرورية لتحقيق تنمية اقتصادية كاملة أو ناجزة (ومن الواضح أن هذا يكرر الجدل الذي جرى قديماً بين البلاشفة والمناشفة). غير أن هذا الجدل لم يكن يدور إطلاقاً حول المآل المفروض على جميع البلدان. فالقول المأثور هو أن جميع الدروب تؤدي إلى روما، غير أن روما لم تكن بالتأكيد إلا واحدة. وعندما نعبر إلى مرتبة القضايا الثقافية والأخلاقية فإنه يصبح من الأصعب تحصيل الحجة على صحة هذا الافتراض.

وفي حين بات النقاش السياسي في الغرب حول الدول الليبرالية/ الديمقراطية، يقبل بدون تمحيص بما وصلت إليه الأمور الآن، يدور النقاش حول العالم الثالث مدار البحث عن مسار السياسة والأخلاق ووجهة كل منهما. وهو ما يقتضي منا ملاحظته والوقوف عليه. حتى أنه لو تم الاتفاق على أن بعض التغيرات في حال حدوثها قمينة بتحسين أوضاع معينة داخل المجتمعات الغربية (الفقر المنتشر في المدن العنصرية.. إلخ) فإن العادة قد جرت وما زالت تجري بفرضية نزول هذا النظام مكانة لا يسبقه إليها نظام آخر. ويبدو أننا أمام الادعاء التالي: نعم نعاني من وجود العنصرية، لكن هل هناك ثمة مكان على وجه البسيطة لا تتفشى فيه العنصرية؟ إننا في الغرب، وعلى الأقل، نملك نظاماً يفتح سبلاً متعددة للكفاح السياسي من أجل المساواة، بينما يغيب هذا التوجه عن بصر وبصيرة أنظمة سياسية أخرى. والافتراض هنا، أنه حتى في حال إنجاز ما يلزم من تغيرات للقضاء على انتشار الفقر والعنصرية المؤسسة والتحكم بلعبة القوة الدولية، سيظل النظام الغربي على ما هو عليه. وإذا ما عقدنا العزم وبصورة جذرية على تدشين مستقبل جديد، فإن الفرضية تقضي باستحالة تحصيل هذا المستقبل في غير مضمار النظام الغربي الحديث والراهن. وبناءً عليه جرى التفكير في «الحداثة» الغربية بوصفها مستودعاً لتكثرات مستقبلية إيجابية وبطريقة لا تتوفر عليها

فضاءات ثقافية أخرى. وهذا ما لم يخطر على قلب منظري مدرسة التبعية، بسبب تركيزهم على كيفية خلق الظروف المؤاتية واللازمة لنشوء اقتصاد إنتاجي صناعي بما يؤدي إلى مراكمة الثروة العامة وزيادة الرفاه المادي. وهذا هو جوهر ما عنته الحداثة بالنسبة لمنظري مدرسة التبعية (أو بالنسبة لهؤلاء الذين استعملوا وعن قصد هذا المفهوم). أما الآن فهي تعني نظاماً حكومياً (الديمقراطية التمثيلية، الانتخابات الدورية، جماعات الضغط البرلمانية، عمليات الاقتراع المستمرة، العروض الإعلامية الموجهة.. إلخ) ونزعة فردية تطبع المجال الأخلاقي والقانوني والجمالي.. إلخ. إن التشديد على الفرد بوصفه ناخباً وشخصية أخلاقية ومستهلكاً، سواء لبضائع السوق أو القطاع العام، لا يفتأ ينزل مكانة مركزية بالنسبة للرواية الليبرالية حول الحداثة. ولكن ألا يعني ذلك الإيمان بمستقبل بلا حدود (غير أن من يقول ذلك ليس بالمناسبة كمن يقول بـ «إيمان بنمو غير محدود»، وهو على كل حال ما ليس رائجاً الآن).

ويقول كترجي قولاً حقاً بالمطلق حيث يشير إلى أن الحداثة الليبرالية لا تنتبه بما يكفي إلى فكرة الجماعة. وهذا ما كان مورد شكوى الاشتراكيين (وبالطبع المحافظين). وحتى أن بعض الليبراليين، من المتأثرين بالفكر الهيغلي، انتقدوا فكرة التعاقدية الفردية غير المقيدة (غرين Green وبوسانكويت Bosanquet على سبيل المثال). غير أني من الذين يعتقدون بالحاجة إلى فهم فكرة الجماعة من حيث موجوديتها التاريخية. ولا يجوز في أي لحاظ أن نسمح لأنفسنا بالانزلاق داخل ثنائية الفرد في مقابل الجماعة. حيث لا تكتسب هذه المواجهة التي تقابل بين هذين المبدأين صدىً تأصيلياً إلا من الغلبة التي استطاعت لغة الليبرالية أن تحرزها لنفسها.

فهل أن هناك في هذه الحال إمكانية حقيقةً لخيارات مختلفة؟ أم أن الدول العظمى سترغم ما تبقى من الدول على تبني هذا النموذج الذي وحده يتمتع «برجحان العقل» و«نظافة الأخلاق».. أي النموذج الليبرالي في الاقتصاد والأخلاق والسياسة؟ هذا ما لا أعرفه ولكن ما أقوله هنا هو أنه ما من شيء

يحملنا على قبول تعريفهم للحداثة الذي هو إنما كان لتقييدنا وإعاقتنا. وهو أمر يختلف عن إدعائنا امتلاك ما يلزم من مصادر مادية وأخلاقية لممانعة حقيقية ولصياغة مبدعة لخياراتنا الخاصة.. وذلك بغض النظر عما إذا كان يطيب لنا أن نطلق صفة الحداثة على هذه الخيارات أم لا.

ص. **محمود**: معلوم أنك لا تنقطع، في إطار تناول ثقافات مخصوصة بالدرس والتقويم، عن التشديد على ضرورة استعمال مفاهيم نظرية لا تنفصل عما تموج به هذه الثقافات من ممارسات، وافتراضات أو ما جرى مجراها. إن اشتغالك بالدين، بهذا المعنى، يشبه إلى حد كبير العمل الذي نهض به كاكرابرتي، المؤرخ الهندي من قسم دراسات التابع، والذي مداره الحركات التي ينتظم بها أفراد الطبقة العاملة الهندية، حيث صبّ كاكرابرتي نقده على مفهوم الصراع الطبقي مركزاً على عدم بلوغه القدرة على تعليل الروابط وأشكال التضامن غير الليبرالية. إلى أي حد تعتقد أن مهمة تحليل الحركات السياسية/ الدينية تعرقلها مشكلة مشابهة تتمثل في التوسل بمقولات مفهومية غير مناسبة؟

ط. **أسد**: إن واحداً من الأشياء القيمة التي جاءت بها ما بعد الحداثة يتمثل في مساعدتنا على لزوم جانب الشك حيال «المرويات الكبرى». فحالما نتخلى عما جرت عليه العادة برؤية كل شيء في إطار علاقة تربطه بسبيل عالمي يوصل إلى المستقبل المفترض والذي هو من اكتشاف الغرب. بعد ذلك، قد يكون من الممكن وصف الأشياء بالركون إلى عالمها المصطلحي. وهذا ما يشكل أيضاً مدار مشروع أنثروبولوجي بارز. فمن واجب الأنثروبوولوجي أن يصف أوجه الحياة ومسالكها بعبارات مناسبة. وهو لكي يباشر الشروع في هذا العمل عليه، على الأقل، التوسل بعبارات جوهرية لا تنفصل عن الممارسات الاجتماعية والمعتقدات والحركات والتقاليد، التي تنتظم عليها الشعوب موضوع الدرس الأنثروبولوجي، وأن لا تكون هذه الشعوب على علاقة بمستقبل تدفع نحوه دفعاً. غير أن هذه «العبارات الجوهرية» ليست هي الشيء الوحيد الذي يمكن التوسل به واستعماله..

بالطبع لا. فهناك أيضاً مفاهيم الشعوب نفسها والتي يجب أن تُحمل على محمل الجد بوصفها ركناً مركزياً من الأركان التي ينضبط بها مسعى للوصول إلى فقه مناسب لحياتها. وهذا ما يُثبت لنا لماذا كان كاكرابرتي على حق في نقده استعمال مقولات مفهومية، كمقولة الوعي الطبقي، وذلك في لحاظ أنها لا تقيم وزناً للشعوب ذاتها.

وأكرر، هذا لا يعني القول أنه علينا الامتناع تماماً عن استخدام عبارات لا يتحصل معناها مباشرة بالنسبة للشعوب موضوع الدرس الأنثروبولوجي. غير أن المشكلة التي يثيرها استعمال مفاهيم كمفهوم الوعي الطبقي لأغراض تفسيرية تكمن في أن نحوّل نوعاً مخصوصاً من التغيير التاريخي إلى أصل معياري. فالمعارضة السياسية وكذا النشاطية السياسية تكونان «أكثر تطوراً» إذا ما انتظمتا على مقتضى مفهوم الوعي الطبقي، وهما «أقل تطوراً» إذا ما جرى استعمالهما بخلاف ذلك. حيث تنزع الماركسية إلى نصب السياسة الطبقية جوهراً للحداثة، فيما يُنظر إلى الحداثة نفسها بوصفها شكلاً أكثر تطوراً للمجتمع المتمدن.



وحالما نضرب صفحاً عن الروايات الكبرى، كما وعن التاريخ المعياري، يمكننا أن نبدأ تساؤلنا لا «بما يجب على هذا الشعب أو ذاك أن يفعل؟» بل «عما يستهدفه من هذا العمل؟ ولماذا». وعلينا أن نتعلم كيف نوسع هذا السؤال بعبارات تاريخية مخصوصة. وهذا ما ينطبق دون ريب على محاولاتنا لفهم الحركات السياسية/ الدينية عامة والحركات الإسلامية خاصة. فهل من العَته أن نسأل لماذا لا تتجه هذه الحركات إلى حيث ما يرسم لها. غير أن هذا بالضبط ما يسأله المثقفون حين يتساءلون: «ما الذي يدفع الناس في هذه الحركات إلى ما يتصرفون به من لا عقلانية ورجعية».

ص. محمود: تأسيساً على حوارنا حول الدولة والجماعة، هل من حيثيات تدفعنا إلى القول بأنّ الحركات الإسلامية المعاصرة تتمثل رؤيةً للدولة تميزها عما هو مألوف من صيغ تقوم على الأمة وتداول الرأي والإجماع؟

ط. أسد: إن السؤال عن تصور مختلف للدولة، هو ما يزيح الستر عن وجه من الوجوه التي يدور عليها الفكر الإسلامي والذي يستلزم مزيداً من الاشتغال على الأصول. فلدي شعور بأننا في حاجة إلى معاودة التفكير بطبيعة السياسي وبطريقة أكثر جذرية من تلك التي اعتمدتها الحركات الإسلامية. ولقد خطى الإسلاميون، إلى حد كبير، خطوات عريضة على طريق قبول الدولة التحديثية (ونموذج الدولة الغربية) وترجمة هيئاتها ومقاصدها بمفردات إسلامية، وهم غالباً ما يسلمون ببساطة بمقاييس الدولة/الأمة الحديثة مكتفين بالقول بوجوب ضبطها من قبل جماعة من أهل التقوى. لذلك فنحن بحاجة إلى ترسيخ فكرة أكثر جذرية قبل أن ندعي أن للمسلمين تصورهم المميز للدولة.

ولكني لا أريد، على الرغم من ذلك، أن أبالغ في القول برسو هذه الحركات على مقاربة جامعة ومتجانسة. فهناك خطَاطات لمحاولات مهمة تهتم بمعاودة التفكير التي قصدناها وتتوجه شطرها. فعلى سبيل المثال، حاول الغنوشي، الزعيم الإسلامي التونسي الذي يعيش في المنفى، مؤخراً توفير الحجة على المشروعية السياسية التي تجوِّز تعدد سبل الاستدلال على مقاصد النص. وبمعنى من المعاني، فإن القول بتعدد مقاصد النص هو تماماً جزء لا يتجزأ من التقليد الإسلامي (وعلى ذلك يجمع السنة والشيعة). حيث حاول الغنوشي - إذا فهمته جيداً - إضفاء الطابع السياسي على الترتيبات التقليدية لجعلها أكثر سيولة وأكثر انفتاحاً بغية تخليصها من الاستواء على معنى واحد لا يداخله التداول ولا التفاوض. ومنطلقاً من التمييز الكلاسيكي بين النص من جهة، وتأويلاته من جهة أخرى، يعتبر الغنوشي أن هذه الأخيرة تحصل، بما هي نتائج النص، في قلب الحلبة السياسية. وهذا ما يستدعي إشغال رأي الناخبين، مع أو ضد، في تأييد أو رفض سياسات تستتبعها التفسيرات المقدمة وكذلك تخويلهم الحق في معاودة النظر والعدول عن الرأي. وبكلمات أخرى، فإن التضمينات السياسية التي تتشكل على مقتضاها مقاصد النص (ولا نعني هنا «معاني النص» نفسه) سوف تكون مجالاً للتداول إن قبولاً أو رفضاً مثلها في ذلك مثل أي مشروع أو تشريع مُقترح. وما هو

واضح أن ذلك يحتاج إلى مزيد من التوسع في الصياغة والإيضاح في البيان لتوفير المعاني للمقاصد السياسية. فهل تكون عناصر هذا النوع من التفكير هي جزء من التقليد الإسلامي الاستطرادي؟

ط. **أسد**: أعتقد أنها كذلك بالتأكيد. وهذا ما يدور عليه مبدأ الاجتهاد، وهو مبدأ ينبني عليه الاستدلال الأصيل الذي لا ينفك عن التقليد. ولقد بات الكلام في هذا المبدأ شائع التداول بين المسلمين اليوم، غير أنه غالباً ما يستعمل من أجل تقريب القيم الليبرالية الحديثة من حقل التقليد الإسلامي بدواعٍ واهية. وأنا أعتقد أنه لا بد من استعماله في حوار، يوفر للتقليد مرجعيته، مع المسلمين الآخرين حيث يسعى المتحاورون إلى صياغة حلول للمشكلات التي يعتبرها المسلمون الآخرون تحديات تواجه التقليد.

ص. **محمود**: لقد توليت، في كتابك الأخير، النظر في ممارسة **النصيحة** في السعودية، وإشهارها مثالاً بارزاً للنقد العام ضمن التقليد الإسلامي، والذي يختلف بدوره عن النقد العام في صيغته الليبرالية[1]. فهل لك أن تحدثنا عن ذلك، انطلاقاً من تعليقاتك حول حدود بعض التقاليد الفكرية المخصوصة وإمكانية ممارستها؟



ط. **أسد**: نعم، ثمة اختلاف بين النصيحة والنقد العام في صيغته الليبرالية. فعلى سبيل المثال، تكف النصيحة عن كونها حقاً يخول المرء نقد النظام السياسي و/أو المَلك لتصبح واجباً. وعلى نحو مماثل، فإن أعباء النهوض بالنقد ليست موكولة إلى جماعة صفوية. إنها ما يجب على كل مسلم أن ينهض به. كما أنها ما يجب على علماء الدين أن يعاودوا التداول بما تقوم عليه من قواعد نظرية في كل زمان ومكان. وانطلاقاً مما تقدم، تعتبر النصيحة شكلاً نقدياً لا يفارق التقليد، وهو ما يدفع إلى القول بعدم تحصل القدرة على ممارستها إلا لمن كانت درايته بالممارسات الإسلامية المناسبة لا تحتمل طعناً ولا شبهة فراغ. وأنه لنقد مغاير عن ذلك الذي قد يتمكن من

(1) Asad, p. 200-238.

القيام به شخص قادم من خراج دار الإسلام، غريب عنها كلياً، حتى وإن افترضنا أنه تحصن بفطنة الجدل المنطقي، وبشبكة من المفاهيم الأخلاقية الشاملة. لذلك، فهو يختلف كلياً عن النقد العام والمجرد الذي يتميز به رجال السياسة المتنورون.

**ص. محمود**: بناءً على ما تقدم، هل أنت من المعتقدين بقدرة تقاليد معينة على مواصلة مسارها دون أن تدخل، على وجه الضرورة، في حوار مع تقاليد أخرى. ونشير، بصدد هذه الأخيرة، إلى التقليد الليبرالي الغربي المتعلق بالنقد السياسي والعام؟

**ط. أسد**: لا، ليس هذا ما أقوله. فما ذهبت إليه، في المقام الأول، هو أن النصيحة كما وصفتها في كتابي، إنما هي شكل نقدي لا يُبلغ إلا متى كان الناقد متآلفاً مع التقليد السائد الذي يصدر عن ممارسات إسلامية منمذجة وكذلك مع الوضعيات الاجتماعية المخصوصة التي تطبق هذه النماذج في إطارها. ولكن غالباً ما يجري توسيع هذه النماذج وتعديلها كلما شرعت الأوضاع الاجتماعية في التبدل والتغير. وهذه العملية، في الحالة التي أناقشها على صلة وثيقة بالتطورات التي مرت بها الدولة السعودية الحديثة. فالعديد من ممارسات هذه الدولة إنما تتشكل على هدي ممارسات الدولة/ الأمة الحديثة. وهذا ما يرخي بظلاله على مختلف وجوه «الحياة الخاصة». وبكلمات أخرى، بدأت الأوضاع الاجتماعية الجديدة في التأثر بمختلف هيئات التقليد السياسي الغربي. وقد لزم عن ذلك، أن انخرط الخطاب الديني الوهابي في عملية معقدة تهدف إلى تكييف أو رفض أجزاء من هذا التقليد. ولهذا فإن أصول النصيحة وإن كانت متمايزة تماماً عن المبادئ الليبرالية فإن مجال النصيحة وهدفها قد تعدلا تعديلاً كبيراً. وهو ما لن أسميه حواراً مع التقاليد الأخرى، بل هو استتباعٌ لها بالتأكيد. فأنا لا أرى كيف يمكن لأي تقليد غير غربي أن يبقى في منأى عن تأثير الحداثة، ذلك لأن هذه الأخيرة أمست وجهاً يحكم إيقاع الحياة في المجتمعات غير الغربية.

**ص. محمود**: هل تعتقد أن الصياغة البروتستانتية ما بعد الإصلاحية

للدين، بوصفها نظاماً عقدياً داخلياً لا تتوفر فيه شروط القدرة الكافية لترتيب الحياة السياسية والاجتماعية على هيئات ومراتب، قد أثرت أو غيرت من طبيعة النقاش الإسلامي في هذا القرن؟ إن كان الأمر صحيحاً، فما هي طرائقها في ذلك؟

**ط. أسد:** حسناً، أعتقد أنها إلى حد ما قد أثرت، ويظهر هذا التأثير جلياً في ضوء نزوع الحركات الإسلامية الإصلاحية إلى تبني النموذج العقلاني الغربي الحديث أو حتى عندما اقتنع مناصرو الإسلام أن هذا الدين سيكون بالتمام والكمال عندما يجري على قياس ورسم المعايير الغربية للعدالة والأخلاق. ويصبح هذا التأثير صريحاً عندما تُدفع الشريعة للتآلف مع القانون الغربي ومناط ممارسته، أو عندما تُخضع لمؤسسات الدولة الحديثة. حيث تعتبر هذه الدولة منطلقاً لحركتين متمايزتين تماماً: حركة تحمل الإيمان الديني على ما يدخل في الشأن الخاص (بالمعنى القانوني والسيكولوجي)، وحركة تدعو إلى وضع ناصية الوظائف العامة للدولة الحديثة بيد رجال الدين.

**ص. محمود:** غالباً ما كان النظر إلى أمر التقليد الليبرالي يهتدي بسُبل حجاجية تبنيه على مقتضى التسامح والتعددية فيما كان الانصراف عن هذا الوجه والغفلة عنه ظاهراً حيال التقليد الإسلامي، ومن هذه الحيثية يبقى مفهوم التسامح غريباً عن الإسلام. كيف يمكنك الرد على ذلك؟

**ط. أسد:** حسناً، إن أول ما يجب توكيده هنا هو أن هذا المفهوم ليس صنعة ليبرالية حديثة. ولئن حصل للتقليد الليبرالي القدرة على إرساء تعددية المصالح الفردية على أوفق القواعد وأوثقها. فإنه، بالمقابل، بقي في ما دون هذه القدرة حيال ما يحفظ على الأقليت والمجموعات الإثنية حقها في تمثيل نفسها. وإذا كانت الليبرالية تستوي على شبكة نظرية تمثل اجتهاداً صريحاً في ملائمة السلوك الإنساني مع مقتضيات الإرادة الفردية، فلا يحجز بين الفرد وإرادته حاجز، فإن هذه الشبكة لا تدلنا على مفهوم التعددية في صيغة الراهنة. ومعلوم أن الليبرالية لا تنقطع عن التنظير «للمصالح» المتعددة، وهي مصالح يمكن التوصل إلى تناولها وتدبرها وضبطها أثناء العمليات الانتخابية،

كما ويمكن التفاوض حولها خلال عمليات صياغة وتطبيق السياسات الحكومية. غير أن هذا النوع من التعددية يبقى شديد الاختلاف عن تلك السبل الحياتية المتنوعة التي هي بمثابة المخططات المسبقة التي تعين المصالح الفردية دون أن تتعين بها أو حتى تتعين كأهداف لها.

ولنقل الآن أن التقليد الإسلامي، كغيره من التقاليد غير الليبرالية، إنما يتأسس على تعدد الأقوام والملل. خاصة (وليس حصراً) التقاليد الإبراهيمية [أهل الكتاب]. وهو ما يقال، بالطبع، في نزوعه إلى استيعاب مختلف التأويلات التي تتشكل بالاتصال الدائم مع النص القرآني، على اختلاف صورها وكثرتها من غير شقاق ولا افتراق. فثمة قول مأثور تدور عليه الشريعة، هو: «اختلاف أمتي رحمة». وهذا بالضبط ما ينبني عليه مفهوما الاجتهاد والإجماع. حيث يسمح هذان المبدآن، بما هما أنماط لتطوير وإسناد التقليد الإسلامي، بتشكل حقل من الاختلافات المتناسقة، وهو ما يبقى مغايراً تماماً للتجانس المفروض.



وإنه لمن الطبيعي حين يكون الالتئام هو المبتغى أن يبقى الاختلاف مقيداً. وإذا لم يكن التسامح مرادفاً لغياب حد الاختلاف، فهذا يعني أن لأي تقليد ديني حداً لا يمكن التسامح حيال من يتجاوزه. وهذا ما يعني ببساطة أن هناك نوعاً من الاختلافات يمتنع تأليفها مع تقليد معين دون الإضرار بمزاج لحمته. ولكن، بالطبع، هناك مواضع وأسباب متعددة لمثل عدم التسامح هذا. وتبعاً لذلك لا يمكننا أن نرى في أي خروج عن التسامح مورداً للعنف والتعسف.

وبشكل إجمالي، كانت المجتمعات الإسلامية أكثر تآلفاً مع سبل التعددية، بالمعنى الذي أشرتِ إليه، من المجتمعات الأوروبية. غير أن هذا لا يرتب الحكم بنزول هذه المجتمعات، مكانة لا تُضاهي. كما أنني لا أريد القول بأن المسلمين وحكامهم لم ينتهكوا قواعد التعددية وأنهم لم يتحاملوا أو لم يضطهدوا غير المسلمين عندهم. كل ما أريد قوله هو أن «مفهوم التعددية» ليس غريباً عن الإسلام.

ص. محمود: عند الكلام عن التعددية التأويلية داخل التقليد الإسلامي، يسلك بعض الدارسين مسلكاً قوامه لتفريق بين التقليدين الصوفي والسلفي. لقد اشتغلت بالاعتراض على هذا المسلك الذي يباشر النظر في هذين التقليدين متوسلاً بثنائية مبسطة تميز تمييزاً واضحاً بين ريفي/مديني، شعبي/نخبوي، شفهي/نصوصي، منكراً عليه قدرته على النظر في التقليد الإسلامي نظراً صحيحاً ومناسباً[1]. ولما كان من الصعوبة بمكان إنكار الاختلافات الجوهرية بين الفكرين الصوفي والسلفي، فهل من سبيل إلى تناول هذه الاختلافات وتدبرها دون أن ننزلق إلى داخل هذه الثنائية المبسطة؟

ط. أسد: نعم، لا ينفك بعض الدارسين، وعلى نحو غير ملائم، عن لزوم هذه الثنائيات المبسطة والاستمرار عليها من غير تعديلها إلى غيرها. إنه لأمر صحيح من وجهة نظر بعض التقاليد الإسلامية، كالتقليد الوهابي الذي يسود السعودية اليوم، خروج الفكر الصوفي من مسرح التقليد الإسلامي المركزي ومن فضائه ومسالكه. غير أن الصيغة التي تُعَرِّف التقليد الإسلامي المركزي انطلاقاً من الحنبلية السعودية لا تعتبر صيغة سلفية بالمعنى الدقيق، ذلك لأن الإسلام الوهابي يرتبط ارتباطاً مميزاً بدولة مخصوصة.. حتى عندما يتشكل كلغة معاصرة تتصدى للنظام. وهذه مسألة معقدة، ولا أنوي هنا الدخول في التفاصيل. غير أن كل ما أريد قوله هو أننا نكون على خطأ حين نرجو ونقول إما الخيار الصوفي أو الخيار السلفي. فبالنسبة لبعض المصلحين كمحمد عبده، ليس التصوف والسلفية مقولتين متنابذتين. وهو، كأحد مؤسسي الحركة السلفية، غالباً ما كان يُظهر قبوله بالتقليد الصوفي. وهو ما يستحيل معه فقه علاقته بجمال الدين الأفغاني من بعض وجوهها، بما في ذلك الوجه الذي يدور على تبادلهما للغة الحب الصوفي في بعض الأحيان، إلا في مضمار تآلفهما مع التصوف. لقد اعتقد عبده بحاجة الإسلام الضرورية إلى بعض الإصلاحات، لكن دون أن يخلو النهوض بهذه الحاجة من تناغم

---

(1) Talal Asad, The Idea of Anthropology of Islam, occasional papers (Washington D.C: Ctr. for contemporary Arab Studies, Georgetown, 1986).

مع التقليد الصوفي. وهذا المنحى ليس جديداً، فالمصلح القروسطي الكبير الإمام الغزالي كان نصوصياً (نخبوياً إذا أردت) وصوفياً في الوقت ذاته.

كما أنني أعتقد أن النقد السلفي للتصوف إنما ينكب في جملته على مخالفة الأخير لركن عقدي هو مسند التقليد الإسلامي وقطب رحاه، ألا وهو: الفصل بين الله والإنسان. لقد استمعت إلى الانتقادات التي تستبعد إمكانية الاتحاد الكامل مع الله بوصفها مغيرة لإمكانية الانفتاح الكامل عليه. وهي نقطة حاسمة بالنسبة للذين يشتغلون بالاعتراض على التصوف بحسب ما أعتقد.

وثمة نقاش هام دارت فصوله، وبطريقة عفوية، في القرن الثامن عشر بين محمد بن عبد الوهاب (المصلح العربي) وبين قاضي قضاة تونس (الذي لم أعد أتذكر اسمه)، وقد انتحى هذا النقاش ناحية التركيز على ما يسمى عبادة قبور الأولياء والتي هي نتيجة من نتائج التقليد الصوفي وثمرة من ثمراته بحسب بعض المصلحين. ولقد توجه الجدل حول هذا الموضوع شطر السؤال عما إذا كان التردد على القبور والتوسل ببركات الأولياء نوعاً من أنواع العبادة أم هو نوع من أنواع الزيارة. وقد ذهب القاضي التونسي إلى عدم استواء هذا التوسل شكلاً تعبدياً، وعليه ليست زيارة قبر النبي في مكة من العبادة في شيء، فلا يخص المسلمون النبي بالعبادة (العبادة لا تكون إلا لله) بل بزيارة قبره، بوصفها نوعاً من أعمال التقوى والطاعة التي تجلب البركة. وإن لم يقتنع محمد بن عبد الوهاب بهذا الجدل، وأحسبه كذلك، فإن ما يبقى مهماً هو حصول مثل هذا الجدل. ونذكر هنا أن نزوع بعض فصائل الحركة الإسلامية إلى تكفير المسلمين الآخرين هو نتيجة من نتائج هذا الجدل ولازمة من لازماته. وهو على ما هو عليه من سوء، يأخذ هذا التكفير صفة الحكم شبه الشرعي التي تنزل بموجبه عقوبات فعلية.

**ص. محمود:** إن ما يبعث على الغرابة والعجب هو أن يكون هؤلاء الذين يرمون، من داخل الحركات الإسلامية، الآخرين بسهام التكفير، هم أنفسهم الذين يقيمون الحجة على غيرهم بأن الاجتهاد في الإسلام لم يوصد

له باب. وعليه فإن الفكرة المركزية التي ينبني على مقتضاها هذا المفهوم، بوصفه تمريناً على النقاش كما وعلى معاودة الاعتبار لمبدأ المناظرة، تبدو وكأنها على طرف نقيض مع نوع من التحديد يقوم مقام تجويز التكفير.

ط. **أسد**: نعم، إن العديد من المسلمين سوف لن يترددوا، بالطبع، في رفض ولوج الاجتهاد من باب مقدمات تأويلية غير مقدماته التي رُفع عليها. وبالمناسبة ينزل الاجتهاد من المذهب الحنبلي التقليدي مكانة مركزية لا يسبقه إليها مذهب آخر بحسب أهل السنة.. الذين يؤكدون على أن باب الاجتهاد لم يغلق قط. وهم لا ينفكون يعيدون إعلان هذا المبدأ وإشهاره بإلحاح وقصد لا يتركان مجالاً للشك، غير أن ذلك لا يحجز بينهم وبين إظهار تصديهم لما يعتبرونه استعمالاً اعتباطياً له. وهو ما يرسم أفقاً من التشابه بينهم وبين الخوارج الذين عاشوا في القرن السابع، والذين لا يُحلّون تكفير المسلمين الآخرين وحسب، بل يُحلُّون أيضاً حربهم. وهم، من هذه الحيثية، لا يألون جهداً في البرهان على أن باب الاجتهاد مفتوح أمام أشياء دون أشياء، وأمام أمور دون أخرى، ذلك لأن بسط الكلام في أشياء معينة في ضوء الممارسة الاجتهادية لن يفتح باباً غير باب الكفر. لهذا السبب تبقى المسألة الأساسية هي: كيف نُعيِّن حدود المفاهيم، وما هي الفاعلية التي تلزم عن مثل هذا التعيين.

ص. **محمود**: عند إعمال النظر في التقاليد العالمية، غالباً ما يَنصب منظرو الدين تعارضاً بين التدين الربوبي وبين منظور تقليدي لا ينقطع عن التشديد على الممارسات البَدَنية الصحيحة، وعلى الفهم الحرفي للنصوص... إلخ. ومن ناحية أخرى، لا ينفك المنحى الربوبي عن الفهم المجرد لفكرة الألوهية وللنصوص المقدسة، كما وللأصول العامة التي تتأسس عليها العقيدة الدينية. ومن هذه الوجهة، تصرف النظريات الدينية، التي تحتذي على المثال التطوري، عنايتها إلى الربط بين هذا المنحى الربوبي وبين الصياغة ما بعد التنويرية للدين، والتي تظهر فيها المسيحية ما بعد الإسلامية بمظهر المثال والنموذج، بينما لا يفارق الإسلام والهندوسية وأشكال

محددة من اليهودية، الجهر بالربط بينه وبين الفهم الحرفي للنصوص[1]. وحتى لو رفضنا الاسترشاد بالنموذج التطوري أداة لتفسير التطورات الدينية عبر التاريخ، فإن ذلك لا يعني القول بعدم وجود اختلافات واضحة لجهة التركيز على الممارسات الجسدية الصحيحة في العديد من هذه التقاليد الدينية. وإذا أخذنا بالاعتبار تركيزك على ضرورة إدخال المتحركية التاريخية إلى متن مفهوم الدين، كما وعلى العلاقة التنابذية بين الخطاب الديني والممارسات الجسدية (وبشكل خاص في المسيحية القروسطية)، فهل من سبل تقترحها لمقاربة هذا التصنيف للتقاليد الدينية بوصفها إلهية و/أو حرفية؟

**ط. أسد**: أعتقد أنها مقابلة زائفة، ذلك لأن المبادئ والأفكار المجردة قد ارتبطت على الدوام بتقاليد دينية متنوعة: كالتقاليد الإسلامية واليهودية والمسيحية ما بعد الإصلاحية، كما أنها استمرت على لزوم هذا الارتباط من غير انفصام. وبناءً عليه، فإن ما ينكشف أمامنا، هو أن الأفكار المجردة فيها من الإشارة إلى اللاهوت بقدر ما فيها من الإشارة إلى البرامج التي تعتبر ضرورية لتعليم الممارسات العملية. ولقد تحدثت مفصلاً عن هذه البرامج في كتابي: جينالوجيات الدين. بهذا المعنى، يرتفع التعارض بين الأفكار المجردة والممارسات العملية. وتتولى هذه الملاحظة إبراز السبيل الذي تطورت عبره الفضائل المسيحية في سياق رهبني، كما أنها تتولى وبشكل مماثل، إبراز السبيل الذي يؤسس النصيحة في الإسلام كممارسة عملية، كما حاولت أن أبين في كتابي. غير أن جماع هذا التعارض ومؤداه يكمن في نزول التركيز على الإيمان الصحيح من قبل المسيحية البروتستانتية (وفي الأديان التي تحتذي على مثالها) رتبة تفوق الانتهاض بممارسات مخصوصة، وتعلو عليها درجات لا تُطوى. غير أن ذلك لا يعني أن الإيمان، بكل ما في الكلمة من معنى، كان مقطوع الصلة بالماضي المسيحي أو بالتقليد الإسلامي. فكل ما في الأمر، أن الإيمان قد استحال الآن حالة داخلية بحتة، حالة نفسية خاصة، تتنكب الممارسات اليومية وتسعى في هذا التنكب ما استطاعت إلى ذلك

(1) See, e.g: Robert Bellah, Beyond Belief (New York: Harper, 1970).

سبيلاً. رغم ذلك، فقد فتح التركيز على الإيمان الداخلي الباب واسعاً أمام ظهور خطابات نسقية تشكل اليوم جوهر الدين، كما تشكل بنية نظامية تجعل من إمكانية تقييم الأديان ومقارنتها بعضها ببعض أمراً ممكناً. حيث تقوم هذه الصيغ النسقية، هذه النصوص، الآن مقام الصياغة العامة للدين.

ولهذا أعتقد أن ما تقدم يجب أن يحملنا على التخلي عن التعارض بين الأفكار المجردة والممارسات العملية لصالح نوع آخر مداره التعارض بين المتحركية التاريخية للقابليات الأخلاقية/الدينية التي تتولى مهمة تهذيب بعض الوضعيات الجسدية (بما في ذلك الانفعالات)، كما وتهذيب العادات، الطموحات، والرغبات، بالتأدب، من ناحية، وبين شبكة من الصيغ الإيمانية المغرقة في التجريد، و«النصوص» التي تميز نفسها بزعمها التحصل على المعاني الضرورية والكافية للوصول إلى جوهر الدين، من ناحية أخرى.

والآن، بمقدار ما نشرع في إرساء التدين الحديث على أساس شبكة من الصيغ الإيمانية المجردة، التي لا تعلو مكانتها ولا تضطلع بدور بارز في تدبير الناس لحياتهم الفعلية، فإننا نتحصل على ظاهرة غريبة قوامها، ورود المسيحيين وغير المسيحيين وكذلك المُلحدين على ممارسات وشعائر ورسوم اجتماع واحدة بلا حلاف أو فرق. ومن هذه الحيثية، تُباين الصيغ الإيمانية المجردة الممارسات العملية على اختلاف أنواعها. لذلك فالتعارض الأساسي الذي يجب أن لا يغيب عن بالنا إنما هو التعارض الذي يقوم بين هذا النظام العقائدي الفكراني المجرد، الذي ينئى عن أي علاقة مباشرة يمكن أن تربطه بأشكال الممارسة العملية، وبين الحياة التي تنتظم حول التعلم التدريجي للممارسات الأخلاقية والدينية الصحيحة والتمكن منها واتقانها. ولا يشكل هذا النوع من التدين خاصية بارزة من خصائص الدين الحديث الذي يطبع بطابعه المجال الأوروبي وحسب، بل هو جزء لا يتجزأ من سعي راهن لمقاربة الدين بوصفه شبكة من الصيغ الإيمانية، الأمر الذي يجعل من مقاربة الأديان بعضها ببعض وكذلك الحكم على شرعيتها أمراً ممكناً. غير أن هذا الوضع يتناقض جذرياً مع وضع آخر تظهر فيه الممارسات العملية بمظهر

الوسيلة اللازمة لتطوير الفضائل الدينية، إن لم نقل هي نفسها فضيلة دينية. وفي نهاية المطاف، إذا جاز لنا الكلام عن أشياء معينة على أنها معقولة أو غير معقولة، صحيحة أو زائفة، عقلانية أو غير عقلانية، وإذا جاز أن يحل مثل هذا الكلام ساحة صيغ إيمانية معينة، فلا يجوز أن يحل ساحة الممارسات العملية. فالممارسات ليست صيغاً. وكما بين أوستين في كتابه الموسوم: How to do Things with Words، أي كيف تصنع الكلمات الأشياء، تكف الممارسات عن الدخول في باب الجمل الخبرية لتدخل في باب الجمل الإنشائية. وإننا نكون على خطأ حين نحاول الحكم على الجملة الإنشائية فيما إذا كانت صحيحة أو زائفة، وإننا بدلاً من ذلك، نتساءل عما إذا ما كانت منجزة بصورة جيدة أو بصورة سيئة، بفعالية أو بغير فعالية. لهذا السبب فإن هذين السياقين اللغويين يثيران هنا أنواعاً مختلفة من الأسئلة. وهذا هو التعارض الذي يجب أن لا يغيب عن بالنا، وهو ما يشكل جزئياً موضوعاً للفصلين اللذين خصصتهما للحديث عن طقوس الرهبنة[1].

وفي الإسلام، وهذا ما يهمنا، إذا كان المسلمون يجادلون حول وجود عقيدة يتمثل بها الإسلام الحقيقي، وإذ لم يكن للإجابة على هذا السؤال أي أثر على كيفية اكتسابهم خبرهم في الحياة، وعلى كيفية تطويرهم للفضائل الإسلامية المميزة. فإننا لن نجد والحالة هذه، أي فارق في أن تكون تلك العقيدة متشبهة بالعقيدة المسيحية أو غير متشبهة، ذلك لأن المسألة هنا تدور على سبل الحياة. وهذه نقطة يجب ألا تغيب عن بالنا. لكن السؤال الحاسم، كما يبدو لي، هو التالي: هل ثمة أصول وقواعد عملية تهدف إلى تطوير شبكة من الفضائل المميزة (والتي يتم التشديد عليها دينياً) والتي تظهر لنا كيف يبني ويشكل أحدهم حياته الخاصة؟ وهذا ما قصدته بالممارسات العملية.

ص. **محمود**: لما كانت المسيحية القروسطية تحل في كتابك محل

(1) Asad, Genealogies, p. 83-170.

بؤرة الاهتمام والتركيز، فإن لدي ميلاً لمعرفة إذا ما كنت تعتقد بوجود هذا النمط من الممارسات العملية في أرجاء العالم الإسلامي المعاصر، حيث العناية بالممارسات الجسدية الصحيحة تعبر عن السبيل الذي يُرسي حياة الناس على قواعد يومية؟

ط. أسد: نعم، أعتقد أن الممارسات الجسدية الصحيحة لا تنقطع عن التعبير عن هذا السبيل في العديد من المناطق. ولقد حاولت الوقوف على بعض وجوه هذه المسألة عبر إعمال النظر في الصياغة الوهابية للأخلاق على صعيدي المفهوم والممارسة[1]، بوصفها مغايرة للصياغة ما بعد الكانطية. وإننا ما نزال نشهد، وإن بدرجات متفاوتة، وجود هذا النمط من الأخلاق في بعض أرجاء العالم الإسلامي، رغم أنه بدأ يتآكل هناك تدريجياً كما هو الحال في الأماكن الأخرى. كما أعتقد أن الحركات الإسلامية الحديثة على بينة، بطريقة ما، بأن السعي في طلب الممارسات الجسدية الصحيحة ومدها بأسباب الدوام والتوسع أمراً بالغ الأهمية، وهو ما يجذبها إلى مواصلة العناية بهذه الممارسات والعمل على صيانتها أينما وجدت كما ومعاودة تأسيسها متى تعرضت للتفكك والتآكل. غير أن الإسلاميين غالباً ما يربطون، وبطريقة غير ملائمة، بين وجود هذه الممارسات وبين السعي إلى تشكيل الدولة الإسلامية التحديثية. وهي مسألة، كما تبدو لي شديدة الإشكالية، ويكاد يحظى هذا الحكم بالنسبة لي بشتى أنواع المبررات. وعلى أية حال، فإن تعلم القابليات والممارسات الأخلاقية ليس من اختصاص الدولة التحديثية أصلاً. غير أنه وحتى الآن ما تزال معظم الحركات الإسلامية معنية بالاستيلاء على هذا المركز الذي تجسده الدولة الحديثة بدلاً من محاولة الانفكاك عنه أو تفكيكه.

ص. محمود: وفي الختام، أود بسط الكلام في بعض الوجوه التي جهد كتابك لبلوغها وإجلاء حدودها وإظهارها، والتي ربما تعتبر من أكثر الأشياء إثارة للجدل، من حيث إنها تحل مفاهيم القوة والفعالية، التي لا

---

(1) Asad, Genealogies, p. 200-238.

تنفك الكتابات الثقافية الراهنة عن تكرارها والترويج لها، محلاً مركزياً. إن واحداً من أكثر الأشياء إثارة للغضب، على سبيل المثال، هو توجيهك حد النقد إلى علماء الاجتماع الذين لا يفارقون الإشارة إلى ثنائية الإخضاع/القبول والتوسل بها أداة لتحليل علاقات الهيمنة[1]. وإذا أخذنا بعين الاعتبار توكيدك على الطابع الإشكالي لمثل هذه المقاربة، هل من خيارات أخرى تتيح لنا التفكير في علاقات الهيمنة.. إذا كان من غير الممكن مقاربتها انطلاقاً من مفاهيم الإخضاع والقبول؟

ط. أسد: حسناً، إن الباعث على معارضتي لهذه الثنائية والدافع شطرها يكمن في صدور نموذج الإخضاع/القبول عن فرضية مدارها أن شيئاً يُدعى الوعي يبقى جوهرياً لتفسير البنى والتبدلات الاجتماعية. ولقد حظيت هذه المسألة بنقاش مختصر في المقدمة التي وضعتها لكتاب: **جينالوجيات الدين**، حيث يسعى القوم هنا إلى تثبيت نوعين من الوعي (وعي بالإخضاع والقهر ووعي بالرضا والقبول)، وهم يفترضون أن الهيمنة، على سبيل المثال، تُفسر بمفردات القوة والقبول في آن معاً. وما يستشرفه ذلك هو أقرب إلى أن يكون أحد العناصر التي تتأسس عليها رؤية ماركس، وهو ما سميته في مكان آخر، وإن بطريقة غير مرضية تماماً: «بُنى العزل». والواقع أن هناك بعض الوضعيات التي تتميز ببساطة في أنها لا تعطيك أية خيارات، بل ترغمك على القيام بأشياء معينة. غير أن هذا لا يعني أنك مرغمة على فعل شيء، بل يعني ببساطة أن لا خيارات لديك حيال الانتهاض بهذا الشيء سوى الخيارات المتاحة؛ أو على الأقل، تكف القوة عن المثول في نظام للإخضاع جلي القواعد والأسس لتستوي ممارسةً موكولةً إلى الواقع الحدثي والعرضي. وهذا يشبه إلى حد كبير الوضعية التي يرى فيها لاعب الشطرنج أن القيام ببعض النقلات أثناء اللعب أمر جائز وممكن، وهو لذلك يسمح لخصمة القيام بنقلات معينة، وفي نفس الوقت يحول بينه وبين القيام بنقلات أخرى. وبكلمات أخرى، هناك بعض الظروف والأوضاع القابلة أو غير القابلة لتتبدى

(1) Asad, Genealogies, p. 14-16.

مباشرة في وعي من ينخرط في هذه الأنشطة، غير أنها تضبط وتشكل دائماً بنية أفعاله/ أفعالها الخاصة. أما إذا كانت هذه الأفعال تتمّ على مقتضى الإكراه المصطنع لطرق تحمل على التسلط على الفرد، أو على مقتضى الترغيب الذي يسدي التوجهات على قدر واقعه مراعياً خصوصياته في التفكير والسلوك، فذلك مسألة أخرى. ولكن ما هو حاسم هنا: هو ما يجد المرء نفسه، بمعنى ما، مرغماً على القيام به من حيث تشكل وتداخل الوضعيات والإمكانيات، وليس بما يتعامل معها من وعي أو من حالات تتصف بالغبطة والغضب أو بالامتعاض والرفض. غير أن هذا لا يعني، بالطبع، بأن الناس لا وعي لهم، بل يعني أننا نكون على خطأ حين نرجو التوسل بالوعي لفهم ما تقوم عليه حياتنا من نماذج ومثالات متغيرة، وبدلاً من ذلك، ينبغي علينا أن نوجه النظر شطر الظروف التي تتولى نمذجة ومعاودة تشكيل إمكانيات الفرد في إطار هذه الحياة.

ص. **محمود**: ولكن ربما رأى البعض، باسم الذات، بأن هذه الوجهة من النظر تستوي موقفاً بنيوياً يسدل بين الفرد وبين الفاعلية ستارة من المنع والإنكار.. حتى أنك ميزت تميزاً واضحاً بين الذات والفاعلية. كيف ترد على هذه الانتقادات التي لا ترى في تحليلاتك إلا صيغاً بنيويةً ضاربةً في حتميتها؟

ط. **أسد**: حسناً، سأرد على هذه الانتقادات من عدة وجوه، **أولاً**، وقبل كل شيء، إذا كانت هذه الانتقادات لا ترى في مثل هذه التحليلات سوى قراءة تلفظ الفاعلية وتخرجها من دائرة الإمكان، فإن ما يبقى حاسماً هو معرفة إذا ما كان هذا الضرب من القراءة شائع التداول أم لا. ذلك لأنني لا أعتقد أن علينا أن نعطي «الفاعلية» الأولوية في إطار تفكرنا لمجرد أننا نهوى فكرة الفاعلية... كما لا أعتقد أن علينا أن نتنكب المقاربة النظرية التي لا تعطي الفاعلية مداها الذي به يكون ظهورها واكتمالها. وذلك لأننا وبكل بساطة لا نوافق، من الناحية الأخلاقية، على الوضعية لا تسمح للأفراد بتشكل سبل حياتهم. وإنني أعتقد، بالمقابل، أن على المرء أن يمضي إلى إظهار وإبراز مفهوم الفاعلية الذي يعد بمنزلة الدعامة الأساسية التي يستند إليها أي مسعى لوصف وتحليل الأوضاع الأمبريقية. غير أن المعنى الذي تنطلق منه النظرية

لتعطي الفاعلية مجالها ومداها يظل مختلفاً تماماً عن ذلك الذي تعطي من خلاله الأوضاع المتحققة الفاعلية مجالها ومداها. وإذا كانت الأوضاع، في بعض الحالات الخاصة، لا تفتح مجالاً للمرء ليصنع حياته بنفسه، كما هي حالة السجين، فلا نلومن النظريات على ذلك. إذ ما يحول دون أن يمتلك السجين هذا الضرب من المجال للرؤية إنما هو بالضبط وضعية السجن. إنه لمن الخلف أن نشتكي من النظرية، فيما عنصر الإكراه والإجبار يتمثل بالوضعية - في - العالم، وبالطبع تمثل فئة السجناء مثالاً متطرفاً في هذا السياق. وعليه يتوجب على المرء أن ييمم شطر الوضعيات التي تتجلّى بفتح الباب واسعاً أمام تشكل الأداء الفعال بقصد اختبارها وتحليلها.

يتحصل مما أسلفنا، أن القول بوجود وضعيات تتصف بالإكراه والإجبار لا ينتهي بالمرء إلى تمسك ضمني بمفهوم البنية - ورهن أفعاله، قوة وضعفاً، إنجازاً وتعثراً، بها من غير تحفظ، بل ينتهي به إلى ضرورة توجيه النظر إلى بنية الإمكانيات التي تقوم على خلق بواعث تحض على الفعل وتحمل عليه. وإذا تفكرنا مجازاً بمثال الحرب بما هو النموذج الأشد تعقيداً وفظاظة والذي يدلل على وضعية قريبة من لعبة الشطرنج من حيث قواعده، فإننا لن نجد سوى التفاوت الكبير لإمكانيات الفعل في الزمان والمكان، حيث يحظى أحد جانبي الحرب بمروحة واسعة من الخيارات، بينما لا يحظى الجانب الآخر إلا باليسير. وهذه أيضاً هي الحالة التي نشهد فيها تشكل نظم القسر والإكراه بأجلى صورها... حيث لا يحظى أحد الطرفين إلا باليسير من الفعالية أو أنه لا يحظى بشيء.

إن بعض المدافعين عن الفعالية يعجزون عن إدراك بأن لبعض الناس وفي بعض الظروف فعالية أكبر من البعض الآخر، ولقد غلب على طلاب «الخطاب ما بعد الكولونيالي»، في السنوات الأخيرة، الدعوة إلى معاودة النظر في العلاقات التي تربط القوى الأوروبية بالعالم الثالث بما يسمح لهذا الأخير بممارسة الفعالية والمقاومة. وربما كانت هذه الدعوة جيدة، لكن الأمر المهم هنا هو أن نبسط النظر في الخيارات المتاحة. وعلينا أن لا ننسى أبداً، أن

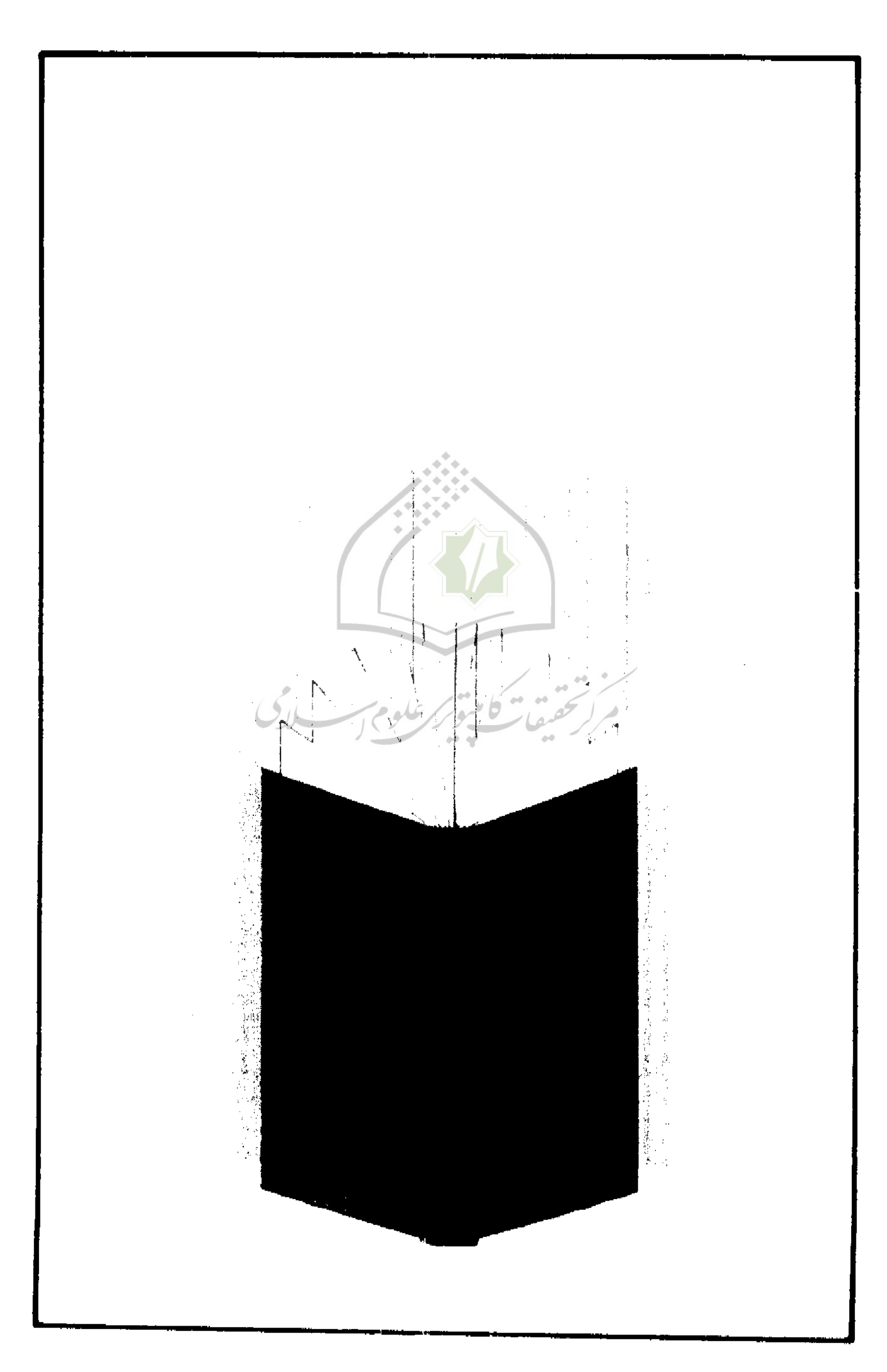
إرساء الاستعمار وتأسيسه إبان القرن التاسع عشر، على وجه التحديد، كان يعني كسباً لطرف وخسارةً للطرف الآخر. وإذا كنا متيقنين أن صفة الفاعل تنطبق بالتواطؤ على الاثنين (المُستعمِر/المُستعمَر)، علينا أن نقبل بأن فعالية الأول مدخل للسلطان والقدرة، فيما فعالية الثاني تفقده ذلك... بما يسمح للفاعل المُستعمِر بأن يفرض تدريجاً على الفاعل الذي يستعمره معظم مفرداته السياسية والاقتصادية ومبادئه الأخلاقية. غير أن هذا لا يعني، بالطبع، أن الأول يفرض وبصورة مطلقة وكاملة أفكاره المجردة على الثاني. بل يعني أن علينا البحث عن سبل مناسبة للتعامل نظرياً مع حالات الاختلال التاريخي التي تنشأ عن انكسار التوازن والتناظر.

وعليَّ أن أقر بأنني في حقيقة الأمر آنفُ من هذه الاحتفالية المستمرة «بالفعالية» التي نجدها في علم الاجتماع المعاصر، حيث باتت الفاعلية كلمة فريدة. وعلى أية حال، فإن هذا الوله «بالفاعلية» إنما يعود إلى بدء ليبرالي مشهور يدور على التمكين للنزعة الفردية وإنجازها واقعاً لا تحوم عليه شبهة من نقد. حيث تُعطى قدرة الأفراد على تشكيل أنفسهم، وعلى تغيير سبل حياتهم، أولوية أيديولوجية على العلاقات التي يتشكلون ضمنها ويتموضعون ويستمرون في إطارها. أما العبارة المبتذلة، التي نأنفها جميعاً... والتي تتجاهل هذا الأمر فهي... بإمكانك أن تعيد تشكيل نفسك إذا أردت ذلك فعلياً، وكل ما يلزمك لذلك إنما الإرادة القوية الكافية.

ونحن لا نكاد نمعن النظر فيما أُثير من أسئلة واعتراضات وردت على مفهوم الفاعل، وعلى ما ذكره أصحابه من أوصاف تخصه وقواعد تحدده، حتى نتبين صدور هذه الأوصاف والقواعد عن فرضية تربط ربطاً وثيقاً وجلياً بين الفاعلية وبين الذات، وبينها وبين الفرد الموسوم/الموسومة بالوعي. وحتى لو اعتبرنا أن الفاعل لا ينفصل عن هيئة الجماعة ولا يخرج من تآلفها، فإن ما لا ينفك القوم عن تكراره هو أن تشكل الفاعل وحفظ قوامه ليس منوطاً بأية هيئة جماعية، بل هو منوط باستمرار استلهامه لفكرة الذات، وبمعنى ما للفرد الذي تفارق إرادته إرادات الآخرين. إن صراع الإرادات،

الذي يشد النظر إلى المصالح المتعارضة، هو دليل الفرد وسبيله إلى الفعالية الصحيحة. غير أن هذه الوجهة من النظر تبدو لي شديدة الإشكالية، ولقد تحدثت مبكراً عن الطابع الإشكالي لفكرة «المصالح». ويبقى من المفيد، هنا، الإشارة إلى أن هناك فعلة اجتماعيين، كما هو الحال في الشركات والحكومات والجيوش... إلخ لا يملكون إنيَّة قابلة للتموضع، أو إرادة تمتد في التواصل. ذلك لأن الإنجازية كمبدأ للفاعلية لا تُرد إلى مفهوم الذاتية ولا تُحمل عليه. فنحن نستجيب لشركة تجارية من الناحية القانونية والأخلاقية ونعتبرها بمثابة فاعل لمجرد أنها تعمل وتفعل (أو أنها لا تصلح للفعل... وهو ما يعتبر نوعاً من الفعل) بطريقة مخصوصة، ولمجرد أن هذا الأمر يقتضي عواقب عملية. إن القول بنزول الفعل بالنسبة لأشياء معينة منزلة المعيار والقضية، لا ينفك عن المحاججة بإسناد مسؤولية هذا العمل إلى فاعل مخصوص. وفي السياسة، القضية هي شيء تدافع عنه وتؤيده، أو تعارضه. وعليه أن تنهمك في قضية معينة يعني أن تسهم في تكوين فعالية. ولا حاجة بنا هنا إلى التوسل بأفكار ومفاهيم الوعي... بتنويعاتها المتراوحة بين صحيح وزائف على حد سواء. وما يهمنا هنا، هو أن كل جماعة وكل موقع في المجال الاجتماعي يدعم، بما هو نموذج، نوعاً من الممارسات (الممكنة)، وإن هذا الأمر لا يؤول إلى بعض العواقب الأخلاقية، بل قد يتحول إلى أهداف للمداخلة السياسية.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



# مراجعات کتب



# أثينا السوداء: الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية (م. برنال)*

## مراجعة شمس الدين الكيلاني

كان على أوروبا الواثقة من نفسها، في القرن الثامن عشر، أن تؤسس هويتها ومرجعيتها التاريخية الخاصة، بحيث تعكس واقع تفوقها وسطوتها، وترضي شعورها بالتميز والاختلاف عن الآخر. فوالفت بين (أصول تاريخية) مختلفة: الأصول اليهودية ـ المسيحية، والتراثين الإغريقي ـ الروماني، بعد أن أقصت عنها جميع المؤثرات غير الأوروبية، لتقيم عليها فرادة هويتها.

أنتجت أوروبا، على هذا الأساس، أسطورتها الخاصة عن المعجزة اليونانية، التي صورت الإغريقي على أنه الأول بين أقرانه من الشعوب الذي بدأ التفكير الفلسفي العقلاني، ومارس الديمقراطية التمثيلية في حياته السياسية، واعتمد على نفسه في بناء تراثه الثقافي: الأسطورة، الدين، الفن والأدب، دون أن يتأثر، أو يقتبس من جيرانه الشرقيين شيئاً!

ظل هذا التصور مهيمناً على الشعور الأوروبي، حتى خمسينيات القرن العشرين حينما بدأت بالتصدع فكرة المركزية الأوروبية نفسها. مع انهيار النظام الاستعماري، وتحول البلدان المتحررة إلى عامل فاعل في السياسة الدولية.

---

(*) مارتن برنال، أثينا السوداء: الجذور الأفرو ـ آسيوية للحضارة الكلاسيكية، ترجمة مجموعة من المترجمين، تحرير وتقديم أحمد عثمان، المجلس الأعلى للثقافة، بدون تاريخ، 171 ص.

يأتي في هذا السياق كتاب مارتن برنال «أثينا السوداء» الذي صدر عام 1990 ليُحدث منعطفاً خطيراً في الدراسات (الإغريقية)، ويثير جدلاً واسعاً، لم يهدأ، حول التراث الإغريقي ـ الروماني، فقلب ـ كما يقول أحد النقاد ـ العالم الأكاديمي رأساً على عقب. فكان بمثابة (مانيفستو) ضد فكرة المركزية الأوروبية. أما الهدف المعلن للمؤلف، فهو بالطبع «التقليل من الغطرسة الثقافية الأوروبية».

على الرغم من جوانب الضعف التي يعاني منها الكتاب، والتي لا تخفى على القارئ العربي، وخاصة فيما يتعلق بتضخيم دور العبرانيين في الثقافة المشرقية وفي التأثير على الثقافة الإغريقية، وهو ما يضع أمام الباحثين العرب مهمة التصدي لدائرة واسعة من المشكلات تخص تاريخ العرب ودورهم الحضاري، إلاّ أن هذا لا يخفي أهمية الكتاب، أو يقلل من خطورته على حدٍّ سواء، وتأثيره على المفاهيم الموروثة عن العالم القديم: اليوناني/ الغربي، بعد أن وضع أمامنا سيلاً هائلاً من الوقائع والأفكار تدحض في جملتها منطق التجاهل لتأثير بلاد ما بين النهرين، ومصر على الثقافة الإغريقية الكلاسيكية.



برهن برنال بقوة، أنه لم يكن أول من اعترف بالدَين الذي تحمله الثقافة الإغريقية لجيرانها، فهذه حقيقة لم تتنكّر لها الذاكرة الأوروبية إلاّ في القرنين أو القرون الثلاثة الأخيرة عندما سادت نزعة التفوق العرقي على العقل الأوروبي. أما قبل ذلك، ومنذ العهد الكلاسيكي اليوناني حتى عصر التنوير، مروراً بالمرحلة المسيحية، والنهضة فقد أجمع المفكرون الأوروبيون ـ إلى حد كبير، على الإقرار بحقيقة تأثير الثقافة السامية ـ المصرية على التراث الإغريقي.

لقد اعترف المؤلفون الإغريق بهذا التأثير، وأشاروا إلى المستوطنات المصرية في طيبة (الإغريقية) وأثينا، وقدموا تفاصيل عن الغزو المصري لمنطقة أرجوس، وعن تأسيس الفينيقيين لمدينة طيبة[1]. ويذكرنا برنال بما

(1) المصدر السابق، ص 105.

ذكره هيرودوت من أن الطقوس السرية الخاصة بالآلهة ديميتر، جاءت بها بنات داناؤس من مصر وأن الفينيقيين الذين أتوا، كقدموس، أدخلوا إلى الإغريق عدداً من الإنجازات أهمها الكتابة[1]. ولقد ساق إيسخيليوس وأفلاطون الحكايات الذاتية التي تضع الثقافة الإغريقية في منزلة أدنى من ثقافة المصريين والفينيقيين.

يلاحظ برنال أن المسيحية، التي سحقت الأفلاطونية الحديثة السليل الهليني الوثني للديانة المصرية، وروضت الديانة المصرية وحولتها بأن جعلتها تتخذ شخصية هرمس المثلث العَظَمة محوراً لها، وهي حسب برنال، صورة بشرية للإله المصري تحوت، أبقى آباء كنيستها على الرواية التقليدية (الكلاسيكية)، وهي أن الإغريق تعلموا القسم الأكبر من فلسفتهم من المصريين وهؤلاء تعلموا من وادي الرافدين.

واستمر هذا الاعتقاد أثناء عصر النهضة، حتى أن بعضهم عادل بين الإغريق والمصريين[2] ويشير برنال أن كوبرنيكوس رغم أنه استمد إنجازاته في الرياضيات من العلم الإسلامي، إلاّ أن فكرته عن وضع الشمس كمركز للعالم تستعير الفكرة المصرية عن الشمس المؤلهة. وأن /جوردانو برونو/ الذي دافع عن آراء كوبرنيكوس، تبنى فكرة العودة إلى الدين الطبيعي، وهو دين مصر، فكان جزاؤه الموت حرقاً عام (1600).

لم يختف إعجاب مفكري عصر الأنوار بمصر، فقد كان القرن الثامن عشر ولعاً بالنظام والاستقرار، يُفضّل روما على أثينا، وتدفعه رغبة الانفصال عن مسيحية الماضي الأوروبي، فجذبته الحضارات الأخرى خاصة: مصر والصين[3].

بين برنال أنه منذ القرن الثامن عشر، برزت نزعة مركبة من عدة

---

(1) المصدر السابق، ص 205.

(2) المصدر السابق، ص 106.

(3) المصدر السابق، ص 305.

اتجاهات يوحدها العداء لمصر وبلاد الساميين، فهذا نيوتن حاول الانتقاص من قيمة مصر، وأكمل صديقه رتشارد بنتلي المشوار بالنيل من مصداقية الأقوال المأثورة عن الإغريق عن دور مصر. وبموازاة ذلك ظهر عدد من المدافعين عن المسيحية اتخذوا من مذهب التطور أداة لرفع شأن الإغريق على حساب المصريين، وتداخل هذان الاتجاهان مع اتجاهين آخرين: الروماني والعنصري، اللذين توافق ظهورهما مع انبساط سياسة الاستيطان الأمريكية، القائمة على استئصال السكان الأصليين، واستعباد، الأفريقيين السود.

لم تكن رومانسية القرن الثامن عشر مجرد إيمان بأولوية العاطفة وقصور العقل، إنها ـ حسب برنال ـ عاطفة مقترنة بالاعتقاد بأن مناخ أوروبا ومناظرها، وبالتالي بشرها خير مما يوازيها في القارات الأخرى، وقد تزعم هذا التيار مونتسكيو، وروسو، وضرب بجذره عميقاً في ألمانيا وإنجلترا.

أما النزعة العنصرية التي انتشرت في نهاية القرن الثامن عشر، فلم يبرأ منها كل من لوك، وهيوم، وصاغ منها يوهان فريدريك بلومنباخ/ درساً أكاديمياً، فاضل فيه بين البشر على أساس عنصري، وضَع البيض على رأس السلَّم التنازلي، متماشياً بذلك مع فكرة مركزية أوروبا التي وضعها العالم الطبيعي بوفون[1].

مع نهاية القرن الثامن عشر، أضحى مذهب (التقدم) في موقع قوي، فبدأت المقاييس الزمنية تطغى، على الاعتبارات المكانية، عند تصنيف موقع الأقوام. وعلى هذا الأساس وضعت أوروبا في ذروة (التقدم). وزحفت في الوقت نفسه موجة عنصرية عالية على أوروبا الشمالية. وبعد أن نصَّبت أوروبا نفسها في موقع المركز/المرجع، غدا من الصعب أن تحتمل الحديث عن اختلاط الإغريق وتأثرهم بالمصريين والفينيقيين. فغزت هذه الفكرة ميادين الفلسفة، والعلوم الإنسانية، ولم يسلم منها حسب برنال: هردر، وهيغل، وماركس، ودي ساسي (مؤسس الاستشراق الفرنسي)، وتوماس أرنولد. وترافق

(1) المصدر السابق، ص 364.

معها شغف هائل بالدراسة الهلينية.

هكذا تضافرت أربعة عوامل في هزيمة (النموذج القديم) الذي يقرُّ بالتأثير السامي/المصري: رد الفعل المسيحي، وظهور فكرة (التقدم)، ونمو العنصرية، والنزعة الهللينية الرومانسية[1].

سجل (النموذج الآري) بعد ذلك، في القرن التاسع عشر، نصره الكاسح داخل الفكر الأوروبي، الذي قرن التقدم بـ (النصر)، وغدا التاريخ ميداناً لانتصار الشعوب القوية، وبالتالي تقدمها. وصار ينظر إلى العنصر الآري على أنه الأعظم بين الشعوب، لأنه يملك المقدرة على إخضاع الشعوب الأخرى، ويبدع بنفسه الحضارات! وأبعد عن التراث الإغريقي أي تأثير خارجي، وانتشرت في مقابل ذلك كراهية الفينيقيين وهو ما عكسه فلوبير في روايته (سلامبو) حيث صور قرطاجة في أكثر أحوالها انحطاطاً. وقد دعم هذا الاتجاه ظهور اللغويات الرومانسية واكتشاف العلاقة بين اللغة السنسكريتية، واللغات الآرية، والتوسع الاستعماري باتجاه الصين ومصر، إلى درجة أن الحماس إلى مصر الذي صاحب فك شامبليون لرموز الكتابة الهروغليفية لم يدم طويلاً. وبعد أن طغت نزعة التفوق العنصري على ميدان النظر الأوروبي[2] فضَّل العلماء جانب العنصرية المتزمتة السائدة على إغراء مصر وبريق اكتشاف شامبليون.

وعندما نبلغ نهاية القرن التاسع عشر، يكون الوعي الأوروبي قد تمثل (المنهج الآري) وأزاح التأثير السامي ـ المصري عن تراثه الإغريقي، وسننتظر حتى خمسينيات القرن العشرين حتى نشهد بداية التصدع لهذا الوعي. وتأتي جهود برنال في التسعينيات متوجةً جهد من سبقه من نقاد ذلك المنهج على نحو أكثر متانة وشمولاً.

(1) المصدر السابق، ص 329.

(2) المصدر السابق، ص 401 ـ 403.

أطلق برنال اسم (النموذج القديم) على الإشارات التي تضمنها الفكر الإغريقي الكلاسيكي، وفيها اعتراف واضح بدور مصر والساميين في تراث الإغريق، وسمّى تلك الدراسات التي برزت في القرن التاسع عشر (النموذج الآري)، وهي التي أنكرت دور مصر والفينيقيين في الثقافة الإغريقية. أما هو فقد اختار بدلاً منهما (النموذج القديم المعدل) الذي يحتوي ضمناً افتراضات النموذج القديم، مع التأكيد على بداية مبكرة لاستيطان المصريين والفينيقيين لبلاد اليونان، وعلى أن التراث الإغريقي الكلاسيكي هو حصيلة ذلك المزيج الثقافي، الذي نتج عن تلك الموجات الاستيطانية.

ولقد اعتقد برنال أن التأثير المصري/الفينيقي جرى خلال الألف سنة الممتدة بين 2100 و1100 ق.م، وأن الذروة الأولى لذلك التأثير ترجع إلى القرن الحادي والعشرين ق.م، وتتواقت مع تأسيس الدولة الوسطى التي وحدت مصر وتوسعت باتجاه الشرق، وشملت سيطرتها كريت ومناطق إغريقية أخرى.

فخلال الفترة ذاتها شيّدت كريت قصورها، التي صورت على جدرانها صوراً تمثل عبادة الثور، مستعيرة تلك العبادة من مصر، التي كانت تعتبر راعيها الأول الصقر والإله الثور منطو. ويتحدث برنال عن وجود مرتفع كبير بجانب مدينة طيبة الإغريقية يسمى مقبرة أمفيون وزيثوس، اتخذت شكل هرم بداخله مقبرة هائلة، وكانت هناك مستوطنة مصرية في بويوتيا في تلك الفترة. ويذكرنا برواية هوميروس التي تذكر أن أمفيون وزيثوس أسسا طيبة أول مرة، وأن قدموس الذي أتى من الشرق الأدنى أسسها للمرة الثانية. أما الموجة الثانية من التأثيرات فيرجعها برنال إلى فترة الهكسوس (1575 ـ 1720 ق .م) الذين كان أغلبهم من المتحدثين بالسامية، وهبطوا على الشواطئ الإغريقية في نهاية القرن الثامن عشر ق.م. واقتبس الإغريق العجلة الحربية والسيف من مصر العهد الهكسوسي. ويقرن برنال الإله بوسيدون بالإله المصري (ست) وبالإلهين الساميين يم ويهوه. أما الآلهة أثينة فقد كانت الآلهة المصرية نيثيت، أو الآلهة السامية عنات، ويشير إلى اقتناعه بأن قدراً كبيراً من مفردات

اللغة الإغريقية مشتق من اللغات السامية/ والمصرية[1].

كان من الصعب إعادة النظر في (النموذج الآري) المسيطر، لأن هذا يتطلب، ليس فقط زحزحة أساسيات الثقافة الغربية، بل يستوجب، كما يشير برنال - اختراق العنصرية والشوفينية للفلسفة الأوروبية في كتابة التاريخ. ولقد حفر برنال بهذا الاتجاه، إلاّ أنه وضع نفسه في مأزق آخر عندما صرف الكثير من جهوده لتوظيف (الحقيقة)، التي غُيِّبت طويلاً، على أثر المشرق في الثقافة الإغريقية، لصالح دعوى (باطلة) هدفها تضخيم دور العبريين في كلتا الثقافتين! وهو ما يجب أن ننتبه إليه عند قراءتنا لهذا الكتاب المفيد والخطير على حد سواء!



(1) المصدر السابق، ص 99 - 104.



# ما بعد المركزية الأوروبية*

## (بيتر غران)

### مراجعة شمس الدين الكيلاني

شيدت أوروبا، مع استشعارها سطوتها، أنظمةً فكرية تستند على عقل التنوير، لا لتجعل من هذا العقل سيداً للكون فحسب، بل لتبرر به سيادتها على العالم، ولتنصّب نفسها مركزاً لتاريخه. فمن كوندرسيه وصولاً إلى ذروة الكمال الميتافيزيقي عند هيغل، مروراً بمونتسكيو لم يكلَّ الفكر الغربي عن تشييد نسق من التصورات التطورية تضع أوروبا في موقع المركز التاريخي العالمي، ومنتهى تطوره وغايته، وعن تقديم التواريخ المتجاورة، المتنوعة للشعوب على أنها عتبة مهدت لصعود الغرب.

هكذا عادل المؤرخون الغربيون بين دراسة تاريخ العالم، والتخصص في دراسة التوسع الأوروبي. وتغلبوا على حرجهم (النظري/ أمام نهضة اليابان) بأن جعلوا هذا البلد جزءًا (مغرباً) لهذا التاريخ الكوني، الذي هو بالأساس تاريخ أوروبا مكتوباً بتوسع، يبدأ بأوروبا، وينتهي بها، وتتوسطه محطات تاريخية كبرى: المسيحية، واليونان، وروما، والنهضة، والتنوير.

هذا الشعور بالتفوق الغربي المطلق، أورث الأوربيين أماناً خادعاً ما لبثت صدمة الحربين العالميتين، وما أعقبهما من (تمرد) الشعوب غير الأوروبية، أو ما يعرف بـ (استيقاظ آسيا)، أن هزَّه بعمق. ولكن وعلى الرغم

---

(*) بيتر غران: ما بعد المركزية الأوروبية، ترجمة عاطف أحمد وابراهيم فتحي ومحمود ماجد، إشراف ومراجعة رؤوف عباس، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1998.

من التصدُّع العميق الذي أصاب الشعور الأوروبي بالأمان من جراء هاتين الحربين، ورواج نظريات نقدية للحضارة الغربية، مثل (أفول الغرب) لشبنغلر، فإن أوروبا لن تبدأ في إعادة النظر بتصوراتها تجاه (الآخر)، إلاَّ مع استيقاظ الأمم المستعمرة في خمسينات هذا القرن، التي عبرت عنها صرخة (فرانز فانون) خير تعبير، وبموازاة تلك (الصرخة)، برزت اتجاهات فكرية نقدية، في قلب الثقافة الأوروبية استهدفت فكرة المركزية الأوروبية. حيث لعبت، هنا، (البنيوية) دوراً بارزاً في دحض مفهوم التقدم الخطي للتاريخ، الذي تقف عليه فكرة المركزية الأوروبية تلك، لصالح مفهوم (تجاوري) للحضارات.

شدَّد ليفي شتراوس ـ مؤسس الانتربولوجيا البنيوية ـ على نسبية الثقافات وتعددها ضد مفهوم المركزية الأوروبية، الذي دعمته المفاهيم السائدة للعلوم الاجتماعية والانتروبولوجية، وزودته بالشرعية (العلمية)، آنئذ، عندما قسَّمت الفكر البشري إلى فكر عقلاني منطقي يتجلى في الثقافة الأوروبية، وفكر لا عقلاني ولا منطقي تختص به الثقافات الغير أوروبية. وهو التقسيم الذي أبرزه/ ليفي برول/ جلياً في كل كتاباته. فواجه شتراوس ذلك الرأي بالتأكيد على وحدة العقل البشري، وعلى حقيقة أن هناك آلية واحدة لعمل العقل على مر التاريخ. فالفكر البدائي ـ حسب شتراوس ـ كالفكر الحديث قادر على التجريد والتبويب والتنظيم، أما الاختلاف في اشتغال العقل في الثقافات المختلفة فلا يتعلق بنوعية العمليات العقلية، إنما فقط بطبيعة الموضوعات التي تتناولها تلك العمليات.

من هنا، فإن شتراوس تعامل مع ثقافة المجتمعات البدائية والثقافية الغربية الحديثة على مستوى واحد من الأهمية. كما نظر إلى جميع الثقافات بالدرجة نفسها من الاعتبار، طالما أن لكل ثقافة نسقها الخاص، ودلالتها ورموزها الخاصة التي لا يمكن فهم معناها الحقيقي إلاَّ من داخلها.

تقدم/ فوكو/ خطوةً أخرى، في السبعينات والثمانينات، عندما ركَّز في منطقه على التفكيك كأداة منهجية، يمكن أن يفكك بها مفهوم المركزية الغربية، وأعرب عن عدم ثقته بالتصور الخطي للتقدم التاريخي، وفضَّل عليه

المنطق (التجاوري)، وهو الذي يسمح لنا برؤية الثقافات متجاورة وليس كدرجات في سلَّم التطور الخطي تقف أوروبا في نهايته. ثم وضع فوكو موضع التساؤل الفرضية القائلة بأن الدولة وحدها تمثل القوة/السلطة مؤكداً مقابل ذلك، أن القوة مبثوثة في المجتمع، ولقد دفع بيتر غران في كتابه «ما بعد المركزية الأوروبية» هذا المنطق إلى نهايته، ذاهباً في القول: «إذا كانت القوة منتشرةً داخل الجمهور الواسع، فالنظرية الأكثر مباشرة ومنطقية، هي أن تجعل الدول ذات الكثافة السكانية العالية (لا السوق العالمية، والتجارة الدولية المرتبطتين بصعود الغرب) هي حجر الزاوية في تاريخ العالم. بحيث نكفُّ عن النظر إلى العالم غير الأوروبي كفصل هامشي من تاريخ تكوُّن الدولة والثقافة الأوروبيتين».

على الرغم من أن بيتر غران ركَّز، بشكل خاص، على تنوع الطرق والنماذج التي بنت فيها الأمم، في الحقبة الحديثة، المستوى السياسي للدولة وعلى الأساليب المتنوعة التي كرست فيها النخب الثقافية ـ السياسية هيمنتها على الدولة والمجتمع، فإنه، ومن خلال النماذج التي يقدمها، يقوض مفهوم المركزية الغربية.

يقدم لنا بيتر غران أربعة نماذج، أو طرق، من الهيمنة الثقافية السياسية وهذه الطرق والنماذج موجودة في أوروبا، وخارج أوروبا، مما يدحض فكرة تفرُّد أوروبا وتميزها. فالطريق الروسي (الأوروبي) يوجد ما يماثله خارج القارة الأوروبية، مثال على ذلك الدولة العربية (التقدمية) الآسيوية. كذلك فالطريق الإيطالي، الذي هو أحد أشكال الهيمنة الذي تعتمد فيه النخب السياسية على استغلال الفروق الثقافية (شمال ـ جنوب) لاستمرار هيمنتها، هو أيضاً موجود خارج أوروبا في الهند، والمكسيك. كذلك الطريق القبلي، الاثني في أوروبا يتجسد في الدولة الألبانية. ويوازيه في أفريقيا نمط بناء الهيمنة في دولة زائير، وأيضاً فيما يخص التماثل بين النموذج الإنجليزي، ونموذج الهيمنة الأمريكي.

يستخدم بيتر غران تلك الطريقة في عرضه لنماذج الهيمنة بهدف تفكيك

الخريطة التقليدية، التي تُفْرِدُ لأوروبا جميعها نموذجاً واحداً فقط، ويقدم خريطة بديلة توضح أن نموذج هيمنة في بلد أوروبي، هو أقرب إلى بلد في آسيا منه إلى نموذج هيمنة لبلد أوروبي مجاور، مُسقطاً بذلك مفهوم المركزية الأوروبية من حسابه.

يشير بيتر غران أن تاريخ العلم الاجتماعي المكتوب، يُظهر أن الحداثة كما تجسدت في نظام الدول القومية الرأسمالية، بدأت في ستينات القرن التاسع عشر، وأنها لم تبدأ بنهوض الرأسمالية، بل بانتشارها في البلدان فنتج عن هذا عملية إعادة صياغة كبرى لاستراتيجيات الحكم السياسية. بعدها يحدد أربع استراتيجيات كبرى للحكم في هذه الفترة، تميّز كل منها بأشكال معينة من الجدل الثقافي، ظهرت منه مختلف العقلانيات والعلوم والفنون، والآداب، والتواريخ، وأشكال الذوق العام، التي نعدها جميعاً ثقافتنا الحديثة. وإلى جانبها ظهرت أيضاً حركات مضادة للهيمنة. ويبدأ بيتر غران بتفحص الطريق الروسي الذي يعتبره نوعاً من الهيمنة يخفي فيه الحكام الصراع الطبقي تحت قناع ايديولوجيا فئوية، ويكون لعضوية المرء في الفئة الحاكمة، أو الحزب الحاكم، معنى موضوعي فعال، وتعتمد الفئة الحاكمة لدوام هيمنتها على ما يسميه «الهيراركية العقائدية»، وعلى نزعة الدولة العظمى. وقد اختار الكاتب روسيا، والعراق كمثالين لهذا النموذج.

أما النموذج الثاني، فسماه بـ «الطريق الإيطالي»، الذي يضم إليه، إيطاليا، والهند، والمكسيك. حيث يجد بيتر غران كيف تشترك أنماط هيمنة هذه البلدان، باستراتيجية تمويه الصراع الطبقي باستغلال الثقافات الإقليمية بعضها ضد بعض. ويستعير تحليلات غرامشي، التي أوضحت كيف لعبت الطبقة الحاكمة بورقة الشمال الأكثر رأسمالية ضد الجنوب الأقل رأسمالية. ويلاحظ، أن الهند تحول الشمال فيها إلى مركز للتاريخ الهندي، وأن البنجاب وأوتار براديش، تناظر دور بيدمونت في شمال إيطاليا. بعد هذا يضع حالة المكسيك في وضع متوسط بين حالتي إيطاليا والهند، ففي المكسيك يعمل تنظيم المؤسسات الرسمية لاستدامة الازدواجية بين «شمال» و«جنوب»

و«هندي» في مقابل «مكسيكي». وفلاح مقابل مدني، ورأسمالي في مقابل اللارأسمالي.

أما النموذج الثالث، فهو نظام الدولة القبلية ـ العرقية، وهي شكل ثالث من الهيمنة، تقوم استراتيجية الحكم فيه على استخدام النوع (الذكورة والأنوثة) كقناع أساسي للصراع الطبقي، وتعتمد الانتماءات فيه على صلة الدم ـ وفي مثل هذه الدول تعزز الايديولوجية الرسمية فكرة الاختلاف الشديدين الرجال والنساء لتثلم حدة الصراع الطبقي بإعطاء الرجال حصة في النظام مع تثبيت فكرة أن النساء يجب أن يكنّ خارج السياسة والتاريخ. ويدرس بيتر غران الكونغو البلجيكي/زائير كنموذج للهيمنة القبلية ـ العرقية هذا، إذ تعتمد بلدان مثل الكونغو البلجيكي/زائير على تحالف يربط طبقتها الحاكمة بالطبقة الحاكمة في علاقة استعمارية تقليدية، وفي بعض الأحيان تذهب البلدان الأجنبية إلى حد ضمن إعادة انتخاب حلفائها في الخارج. كما يضيف إلى هذا النموذج «ألبانيا» حيث يجد في ألبانيا كما في الكونغو البلجيكي/زائير لا تشكك المعرفة الروحية في النزعة الاجتماعية المحافظة تجاه المرأة، ولكن الدولة تسعى لزعزعة الايديولوجيات الأخرى. ورغم أن الدولتين غير متطابقتين، إلاّ أن بيتر غران يجد عدداً من الأشياء المشتركة. ف «أنور خوجه» زعيم الحزب الشيوعي الألباني، لا يختلف كثيراً عن موبوتو في ترويجه لثقافة مسخّرة للمعرفة الروحية، ولكشف المكائد الغامضة للإمبريالية! لهذا، تبدو دراسة أمثال خوجه، ونماذج مثقفي نظام دولة القبيلة ـ العرقية من أمثال كيم إيل سونغ، وكابرال، وهوشي منه، وكأنها يمكن أن تفتح أفاقاً مهمة ـ حسب بيتر غران ـ للمؤرخين الاجتماعيين.

وبينما لا تهدأ الحروب الأهلية في كل الدول العرقية ـ القبلية، فإذا بيتر غران يذهب إلى حد القول: أن الكثير منها يصطلي بنارها، فتبدو له ألبانيا مثل العديد من الدول مثل لبنان، ويوغسلافيا، وأرض الصومال، والسودان وكمبوديا، وفيتنام، وموزمبيق، وهذا يعود برأيه إلى هشاشة هذا النموذج، وسرعة قابليته للعطب!

الشكل الأخير، والرابع، من أشكال الهيمنة السياسية، يجده بيتر غران مجسداً على نحو مثالي لدى المملكة المتحدة البريطانية، وأمريكا. فهو ذلك الشكل الذي يلعب فيه الحكام بالقضية العنصرية ليزيحوا جانباً القضية الطبقية. ففي المملكة المتحدة قبلت الطبقة العاملة، أو استُدرجت إلى قبول فكرة وجود فئة دنيا عرقية، وبعد ترسخ هذه الفكرة، استطاعت الطبقة الحاكمة أن تحول استهدافها مجموعة معينة لتصبح فئة دنيا من مجموعة إلى أخرى، دون أن يزعج ذلك هيمنتها.

والمسألة الملموسة، التي جرى اللعب بها في بريطانيا بوضوح، هو المسألة الإيرلندية، والموقف الذي اتخذه العمال الإنجليز منها. فلقد قبل العمال الإنجليز النزعة العنصرية ـ والسياسيات الاستعمارية للدولة، وتلقوا مقابل ذلك الرعاية الاجتماعية، وبهذا الأساس الصلب من المساندة الجماهيرية أصبحت بريطانيا «قوة عظمى». فحيثما تكون المسألة العرقية مركزية، كما في الديمقراطيات، تصبح لُبَّ السياسة، وتصبح جزءًا من التعليم، وفي الحقيقة جزءًا من العالم. وحيثما تكون المسألة العرقية مركزية يُصبح التراتب العرقي أيضاً أكثر ثباتاً.

وهكذا فقد استهدف كتاب بيتر غران تفحص تنظيم الثقافة تبعاً لكل من الهيمنات الأربع، خالقاً لدينا الانطباع أن هناك عدة مراكز ثقافية للعالم، كما أنّ العالم قابلٌ دائماً لأن تظهر في طياته تنوعات ثقافية أخرى، وأن الادعاء بأن هناك فقط مركزاً واحداً للثقافة، يبدأ من أوروبا، وينتهي إليها ما هو إلا ادعاء لا يمكن إثباته.

وعلى الرغم من تحفظاتنا، والملاحظات الكثيرة التي يمكن أن نضعها على «نماذجه» التي عرضها، والأسس التي أقام عليها نماذجه، فإن بيتر غران خط طريقاً خاصاً للتعبير عن تعدد المراكز الثقافية لعالمنا، رغم الوجه الطاغي للثقافة الغربية، بطريقة تجاوز بها مفهوم المركزية الغربية!

# المركزية الغربية، إشكالية التكوّن والتمركز (عبدالله ابراهيم)*

مراجعة شمس الدين الكيلاني

**1 ـ المنهج:**

يلاحظ إبراهيم أن معضلة رئيسية استوطنت الثقافة العربية الحديثة، تكمن في محاولاتها للتماثل، والمطابقة بالثقافة الغربية، مما منعها من بلورة أطر فاعلة تمكّنها من الحوار والتفاعل الإبداعي، فاقتصرت على سلسلة من أفعال المحاكاة البائسة، إن كان من موقع القبول، أو الرفض.

من هنا، تأتي دعوة المؤلف إلى نقد طبيعة العلاقة التي تربط بين هاتين الثقافتين، وإلى وضع فواصل رمزية تمهّد لتفاعلهما المثمر، يفضي إلى نوع من (الاختلاف) الثقافي بدل «المطابقة»، لا بهدف القطيعة، بل لتنمية عوامل اختلاف جوهرية واعية، تعمل على تغذية «الذات الثقافية» بالاشتغال بوقائع متصلة ببعدها التاريخي. وفي البحث عن الحلول الممكنة لأسئلتها الخاصة، من منظور يقوم على التواصل مع الآخر. بإيجاد نسق يساعدها على فهم ذاتها وغيرها، للوصول إلى معرفة جديدة تقوم على مبدأ «الاختلاف» عن «الذات» المتمركزة وخرافاتها، وعن الآخر الغربي المتمركز، ومصادراته التي تُقصي الثقافات الأخرى. فتخرج الثقافة العربية من الثنائية الضدية التي قادت إلى انقسام الوعي العربي بين مرجعيتين. الأولى امتثالية غير نقدية تدعو إلى

(*) عبدالله ابراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1997.

التماهي بثقافة الغرب، والثانية تتعلق بهوية ثقافية صافية، متصلة بنموذج فكري تجاوزه الواقع.

للوصول إلى هذه الحال، أي للخروج من معضلة علاقة المطابقة/ التبعية، إلى رحابة علاقة الاختلاف/ التواصل؛ يشترط المؤلف أولاً نقداً جذرياً لأنظمة التمركز الداخلية للثقافة العربية بمفاهيمها الخاصة عن المجتمع والسلطة والمعرفة والدين، وبالنظر نقدياً للعلاقة التي تربطها بالموروث، وبالثقافة الغربية، والتركيز، **ثانياً**، على تفكيك مفهوم الثقافة المركزية الغربية، بكل تجلياتها، التي سوف تكون موضوع كتابه هذا.

وبالإضافة إلى تأثره بالمنهجية الماركسية، فإن المؤلف زاوج بين تفكيكية دريدا، دون أن يستغرق فيها، والعقلانية النقدية لـ «هابرماس» الذي استهدف بنقده «العقل الأداتي» القائم على اختزال الآخر، لحساب «عقل تواصلي» يعترف بالآخر، وبالاختلاف، لبلورة إجماع قائم على المساواة، والتنوع، ليتخذ من تلك المنهجيات أداة إجرائية لتفكيك مفهوم الثقافة المركزية الغربية، وقد نجح المؤلف في ذلك.



**2 ـ تجليات مفهوم المركزية الغربية:**

على الرغم من تقصّيه لنشوء «الشعور الأوروبي» في القرون الوسطى، حيث قاد صراع «أوروبا» مع الامبراطورية العربية ـ الإسلامية إلى تكوين صورة مشوهة ومختزلة عن العالم الإسلامي لم تُشفَ من آثارها أوروبا إلى الآن، إلاَّ أن المؤلف يجد أن التعبير الحقيقي عن أوروبا لم ينضج إلاَّ مع الكشوفات الجغرافية التي دشنت حسب «تودوروف»، أسس هوية الغرب، وأكسبته شعوراً جارفاً بالتفوق، ومع الثورة الفكرية العلمية التي استهدفت السيطرة على العالم، وعزّزت إحساسه بالتميّز والتفوق، وهو ما عبر عنه ديكارت حين أشار إلى أن أوروبا تتميَّز عن الأقوام المترحشة والهمجية بتشييدها التيار العلمي. (ص 17) وأبرز عصر النهضة ـ حسب هيغل ـ إدراك الأوروبيين، أنهم أصبحوا قادرين على فتح العالم كله، الذي غدا مجالاً تتمدَّد فيه أوروبا.

منذ ذلك الوقت ولاحقاً، شدّدت الثقافة الأوروبية على رجحان الفعل والإنجاز كقيمة مطلقة، وعلى رجحان العقل فانحلَّ الفكر إلى ذكاء، وإلى رجحان المقياس الكمي للنمو، دون النظر إلى قيمته الأخلاقية، وبدأت التأصيل لهوية أوروبية تُقصي الآخر عنها. فادّعت الانتماء إلى تراث أغريقي - روماني، ويهودي، ومسيحي، بعد أن أبعدت عن ذلك التراث المؤثرات الشرقية: ما بين الرافدين، ومصر. واصطنعت نظريةً عنصريةً عن طبائع الشعوب، وتعارضاً بين اللغات الهندو - أوروبية واللغات السامية. ونقلت هذه العنصرية إلى ميدان الدين لتُظهر تفوق المسيحية بعد أن غيَّبت أصولها الشرقية. وقدمت مشروعاً سياسياً يدعو إلى تجانس الإنسانية عبر تعميم النموذج بالقوة، وتهديم النماذج الثقافية الأخرى. فأحلَّت فعلاً استحواذياً تضادياً محلَّ التفاعل، واختزلت احتمالات الحوار والتفاعل إلى إمكانية وحيدة، هي التبعية (ص 35).

## أ - الركائز الفلسفية لنزعة المركزية الغربية:

لقد طور الفكر الغربي منهج الوحدة والاستمرارية، الذي اصطنع «فكرةً» تمنحه شرعية السيطرة على العالم، مؤداها: إن التاريخ خاضع لقوانين قارة تسير باتجاه غاية مرسومة يقف الغرب في ذروتها. ثم أصَّل هذا المنهج، في الفلسفة، وعلوم اللغات، والأجناس، مبرراً المركزية الغربية، والتفوّق الغربي. لقد اخترع الفكر الأوروبي «أسطورة» المعجزة اليونانية، لتحصين العقل الغربي ضمن ذاتية متعالية نقية. فأرجع بداية التفكير الفلسفي إلى اليونان، بعد أن استبعد المؤثرات الشرقية (= المصرية، ما بين النهرين)، التي تدل كل الشواهد عليها.

يذكرنا المؤلف بـ «فرنسيس بيكن»، الذي قال بضرورة المعرفة العلمية القائمة على الاستقراء والتجريب، ليقارن عمله الفلسفي بعمل «كولومبوس» في ميدان الكشوف الجغرافية، لأن الغاية في الحالتين زيادة سيطرة «الإنسان على الطبيعة والعالم» فلقد شدَّد «بيكن» على أطروحة أن «المعرفة هي القوة» وعلى أن كل معرفة يجب أن تكون نافعة (ص 66).

أسهم هيجل، أكثر من أي فيلسوف غربي آخر، في تعميق صورة التمركز الغربي، ووصل معه الفكر الغربي إلى ذروة تأصيله للشعور الغربي بالتفوق، القائم على الإحساس بالتفاوت بين غرب أسمى وأرفع عقلياً، وثقافياً، وعرقياً، ودينياً، والعالم الآخر الأدنى والأحطّ في كل شيء (ص 46).

## التأصيل العرقي والجغرافي واللغوي:

اقترنت ولادة الغرب ـ حسب المؤلف ـ بظاهرة التأصيل العرقي، أي بالقول بوجود طبائع عرقية خاصة تقف وراء تفوق الحضارة الغربية، فظهرت نظرية تفوّق الجنس الآري، مشفوعةً بممارسات استعمارية وحشية مدفوعة بهاجس هذا التفوّق، قبل أن تتبلور نظرياً على يد «غوبينو» وأمثاله. ثم دعموا هذا الاعتقاد بكشوفات علم اللغة المقارن، والأبحاث الفيلولوجية في القرن الثامن عشر، التي فاضت الكفاءة الأداتية للغات الآرية على اللغات السامية (ص 230).

استعمل مونتسيكو العامل الجغرافي، ليكرّس ثنائية ضدّية بين: آسيا الضعيفة، الكسولة، المخنَّثة، المُستَعبدة، وأوروبا القوية، والجسورة، والذكية المحررة. ثم أتى هيغل ليضع الشرق في بداية التطور التاريخي، والغرب في قمته، أو نهايته. ولم يكتفِ بهذا الترتيب لموقع البشر حسب خطوط العرض، بل رتبه، أيضاً، حسب خطوط الطول، فالعالم الجديد: أستراليا والأمريكيتان، يتميز سكانه الأصليون (الهنود) بهشاشة تكوينهم النفسي، وبانعدام حيويتهم، وبسرعة إذعانهم للرجل الأبيض، ولقد ظلوا دون مستوى التأهيل الثقافي الذي أراده الأوروبيون، فاضطروا لاستبدالهم الزنوج بهم كرقيق!

يلحظ المؤلف أن فرضية هيجل هذه، كانت في ذهن الفاتحين للقارة الجديدة، ففي وثائق «الفتح» الإسباني رُكّبت صورة «هشة» لأقوام بدائية ساكنة، وفي تراجيديا الفتح يتجلّى معنى التمركز العرقي ـ الثقافي في باهر جلائه.

ويتفق مع «تودوروف» في وصف هذا اللقاء/ الاكتشاف على أنه ضرب من الاغتصاب نتج عنه اقتراف أوسع جريمة إبادة في تاريخ البشرية. فأوروبا التي كانت في سبيلها للإعلان عن هويتها الجديدة، كانت تجد في إقصاء وشطب الآخر من مقتضيات هذه الذات. فكولومبوس لم يستطع أن يعترف للهنود بذاتية خاصة، ووجد أن أقصى ما يمكن أن يكونوه، بعد تخليصهم من لا إنسانيتهم هو أن يصبحوا عبيداً. أما «فيتوريا» أحد فمم النزعة الإنسانية الإسبانية في القرن السادس عشر، فقد أكد «أن الهنود أكثر غباءً من الحمير» ويجزم أو يقرر «أن قتل الهنود أكبر هبة يقدمها المؤمن لربه» (ص 249 ـ 251).

هذا الموقف (الذهني) الإقصائي عكس نفسه على سلوك الفاتحين الإجرامي العبثي. مثالاً على ذلك، ارتكب الفاتحون مذابح جماعية لمجرد رغبتهم في التأكد من مضاء (= شحذ) سيوفهم!

أما بالنسبة للشرق فإن هيغل قدم صورة تختزل الرؤية الغربية حوله: أنه مجاز مركَّب من الخيال والخرافة والأسطورة والتأمُّل، وتقتصر ممارساته العقلية على المراوحة بين التأمُّل السلبي والاندهاش. ومحكوم عليه بالثبات والجمود والسكون والذهول. وهي صورة سيثبِّت الاستشراق أركانها في المخيلة الغربية، التي لن يبرأ منها حتى ماركس وأنجلز، على الرغم من نزعتهما التحررية، فالأول رأى في الاستعمار الإنجليزي للهند «أداة تاريخية» لزعزعة ثبات بنيتها الاجتماعية، والثاني رأى في «فتح» فرنسا للجزائر «رافعة مهمة وموائمة لتقدم الحضارة» (ص 228/ 267).

هكذا، تمَّ تثبيت تصور متين في الوعي الغربي بخصوص دونية العالم، وتفوق الغرب المطلق، وشاع هذا التصور ليصبح مسلَّمةً لا يمكن زحزحتها.

### التأصيل الديني:

لقد مارست النزعة التطورية في دراستها لتاريخ الأديان المقارن التأصيل لتفوّق الغرب، حينما وضعت المسيحية، بعد أن أوربَنْها، في قمة التطور الديني، ولخَّص هيغل هذه الرؤية، عندما وضع الأديان في سلَّم متدرّج تشكل

الديانة الأفريقية والآسيوية النقطة الباهتة والمنحطة، الواقعة في أسفله، في حين تتبوأ المسيحية المكانة العليا فيه (ص 134).

لقد وجد الفكر الغربي الاستعلائي تسويغاته تلك في الفكرة التي كرستها الكنيسة الكاثوليكية حول نفسها، وحول دورها في العالم. فبعد أن أنتج اللاهوت الكنسي سلسلة من الثنائيات الضدّية: الدين/الدنيا، مملكة الله/مملكة الدنيا، البابا/الامبراطور.... إلخ، شدَّد مؤسسوها الأوائل على واجب خضوع السلطة الأرضية إلى مدينة الله، التي تجلَّت في الكنيسة الكاثوليكية. فأصبح العالم بكل أبعاده: الجغرافية والتاريخية والثقافية، لا يكتسب مشروعيته الأخلاقية إلاَّ إذا ظهرت عليه بصمات الكنيسة الكاثوليكية ومباركتها. وتمَّ استبعاد وإقصاء كل من لا يندرج تحت شفاعة الكنيسة.

لذا، حينما اقتضت مصالح التوسع الأوروبي و«اكتشاف العالم» في مطلع العصر الحديث استثمار الرسالة الكنسية، جاب المبشرون الكنسيون العالم بأناجيلهم، جنباً إلى جنب مع حملة السلاح (ص 290).

ويختم المؤلف بحثه، بالقول «مع أن السلطة التي طورتها الكنيسة، واللاهوت في مجال الفكر والأخلاق، قد استُبعدت إلى الوراء في العصر الحديث، فإن القول بانتهاء كل ما له علاقة باللاهوت والكنيسة في شبكة الفكر الحديث يحتاج إلى براهين غير متوفرة (...) فلقد قام الدين، هنا، بتكييف نفسه مع نموذج التفكير الحديث... وأن احتجاب الدين لا يعني أنه فقد الأثر في توجيه مضامين الفكر، فحضوره أكبر من أن يوصف في كثير من الفلسفات الغربية الحديثة» (ص 309)

لقد قدم لنا الدكتور إبراهيم صورة مركبة أخاذة عن الظروف الكونية، التي تحيط بعمليات التثاقف على الصعيد العالمي، وما تفرضه المركزية الثقافية الغربية من رهانات وتحد، تجعل الثقافة العربية الحديثة على دراية، ووعي، بما يحيطها من مخاطر نزعة المحاكاة/المطابقة، أو نزعة التقوقع/التمركز على الذات.

# أنثروبولوجيا العدالة
# الفقه والثقافة في المجتمع الاسلامي
# (ل. روزن)*

## مراجعة أبوبكر باقادر

بهذه الدراسة: «أنثروبولوجيا العدالة...» يتوّج لورنس روزن أعماله الأنثروبولوجية المهمة - عن صفرو والمجتمع المغربي في مدينة صفرو التي شارك فيها زملاءه تحت إدارة كليفورد غيرتس - برائعته النظرية/الميدانية عن محاكم الرباط وسلا المغربيتين والتي حاول فيها أن يقدم صورة معمّقة وحركية عن العلاقة بين القانون والسياق الثقافي في إطار المجتمع الإسلامي. وطريقته في ذلك الاعتماد على دراسة ميدانية لما يجري في المحاكم الشرعية من إجراءات وحالات. ورغم أن القانون عادةً ما يُنظر إليه كما لو كان مجالاً مستقلاً قائماً بذاته، يسعى داخله بعض المهنيين المحترفين للسيطرة على ما يجري في دوائره بحيث يكون بعيداً لدرجة ما وبمنأى عن العلاقات الاجتماعية العامة أو السياق الثقافي.

على أن دراسة روزن توضح أيضاً أن تحليل النظام القانوني يتطلب، كما هو الحال في تحليل غيره من الأنظمة الاجتماعية، فهماً للمفاهيم والعلاقات التي نواجهها ونقابلها في الحياة الاجتماعية اليومية. كذلك يوضح لنا روزن أن فهمنا المعمّق للإجراءات الروتينية التي تقوم عليها مجريات تحقيق العدالة أساسي لفهم هذا النظام. وهي إجراءات تأخذ في اعتبارها بالضرورة عمليات تفاوض وأخذ وعطاء مطوّلة تشكل الحقائق وفهمها التي

(*) Lawrence Rosen, The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society, Cambridge University Press, 1989, p. 107.

يجري على أساسها إصدار الأحكام على الوقائع والأحداث المعروضة أمام المحكمة. وربما كانت اللغة الفقهية التي يستخدمها المختصون داخل المحكمة سواء أكانوا كتاب المحكمة أو القضاة أو المحلفين أو المحامين أو حتى الشهود والمترافعين ـ هي التي تلفت الانتباه في هذا المجال.

لقد شكلت آراء ماكس فيبر حول الإجراءات القضائية في المحاكم الإسلامية، رغم قسوتها، الصورة الأكثر انتشاراً وشيوعاً. وهي تؤكد على أن القاضي المسلم إنما يعتمد على آرائه الشخصية في تأويل النصوص، وفي الوصول إلى الأحكام. ومن أجل الصورة النمطية التي اصطنعها أهمل في كثيرٍ من الأحيان الوقائع المادية التي تتباين بتباينها أحكامه في القضايا المعروضة عليه من حالة إلى حالة. ودراسة روزن هذه توضح أن الأمر أعقد من ذلك بكثير.

ولعل من أهم مرتكزات وجهة نظر روزن توضيح أن القانون وكذلك الإجراءات القانونية المتبعة في المحاكم الشرعية ينبغي أن يُنظر إليها في سياقها الثقافي، بل وعلى أنها تشكل مظهراً من مظاهر الثقافة السائدة. ويسترسل روزن في توضيح هذا الأمر مستنتجاً أن القاضي عندما يريد أن يتخذ قراراً في أمر قضية ما معروضة أمامه فإنه، بالضرورة يستلهم المرتكزات الثقافية ويعتمدها في تفسير وتأويل ما يجري أمامه، مما يجعل النصوص التي يعود إليها محددةً بهذا الموقف المبدئي؛ لكن في الوقت نفسه المشترك والمقبول من أطراف القضية المعروضة.

وبطبيعة الحال، وفي ظل هذا لتوجه، تصبح الأسئلة والمعلومات التي يتوصل إليها القاضي بشكل مباشر وغير مباشر عن القضية إنما هي تجسيد لمقتضيات السياق الثقافي التي تجري فيها عملية التقاضي، والتي يوضح روزن أنها تشكل المصدر الأساسي الذي يقرر عن طريقه القاضي ما لم يكن محدداً سلفاً في القضية المعروفة. ونظراً لأن هذه الإجراءات سواء ما كان منها تنظيمياً أو إجرائياً، مثل التقييد وأسلوب عرض الحالة أو أساليب الترافع واستخدام اليمين وعدالة الشهود وخلاف ذلك من أساليب وإجراءات، إنما

تعكس فهم ومن ثم قبول المترافعين أمام المحكمة.

ويدرس روزن الأساليب المنطقية التي يستخدمها القاضي والاهتمام بمنطوق ما قيل من ناحية والمقاصد بل والنوايا التي تحملها وتحتملها الألفاظ الواردة في نص الدعوى أو في أسلوب المترافعين أمامه، وأن فهم السياق الثقافي الاجتماعي لذلك الاستخدام الرمزي للغة والفهم العميق لأهمية الإجراءات يمكن أن يساعدنا على فهم التسلسل المنطقي للقضايا أمام القضاء بل وربما فهم النتيجة التي توصل إليها، مما يستبعد الحكم الذاتي الشخصي الذي قامت عليه نمطية ماكس فيبر.

توضح دراسة روزن الميدانية أن القاضي بل وعملية التقاضي نفسها تعتمد على حكمة وتدخل القاضي بما يكفل ليس فقط تحقيق العدالة وإنما الإصلاح بين الأطراف المترافعة. وهذا بعدٌ ربما استأثرت به عمليات التقاضي في المحاكم الشرعية. بمعنى أن القاضي يلعب دور المصلح أو الأخصائي الاجتماعي وفي الوقت نفسه يستخدم هيبة السلطة من أجل تقريب وجهات النظر بين الأطراف المترافعة بما يكفل نوعاً من الرضى والقبول لما توصل إليه من حكم ليس بوصفه الحكم العدل وإنما الحكم الذي يحقق أكبر قدر من المصلحة المشتركة للأطراف المترافعة.

ويستنفد روزن مساحةً لا بأس بها لتوضيح الإجراءات المستخدمة في المحاكم الشرعية شارحاً للقارئ الغربي أهمية هذه الإجراءات في تحقيق العدالة، رغم اختلافها عما تعوده في الإجراءات القضائية في الغرب، ولعل عملية استخدام الشهود في التقاضي من أبرز تلك الإجراءات.

وختاماً تعد دراسة روزن علامةً بارزةً في الدراسات الأنثروبولوجية للنظام القضائي في الإسلام، ولعل دراسة حاييم غربر: «الشريعة الإسلامية والثقافة» القائمة على دراسة ميدانية لأرشيفات المحاكم الشرعية من 1600 إلى 1840 أن تكون الامتداد الطبيعي لدراسة روزن، وستليها بالتأكيد دراساتٌ أخرى.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# الأخلاق الطبية الإسلامية في القرن العشرين (ڤردت رسبلر)*

## مراجعة أبوبكر باقادر

تقدم مؤلفة هذا الكتاب مراجعةً واسعةً وطموحه للفتاوى والدراسات التي بدأت في الظهور من المجامع الفقهية والهيئات العلمية وبعض العلماء حول العديد من الموضوعات الطبية الحديثة أو التي أخذت أبعاداً جديدةً في العصر الحديث. وكما هو معروف فإنّ التقدم المذهل في المجال الطبي وبالذات فيما عرف بالهندسة الوراثية أو زراعة الأعضاء أو الإيدز أو غيرها الكثير جعل العديد من القضايا والمسائل الأخلاقية والفقهية تبرز إلى الواجهة، مما اقتضى أن يتصدى بعض الفقهاء، بل وحتى بعض المؤسسات الرسمية للتوصل لحلول أو على الأقل البحث عن أجوبة لهذه المعضلات الجديدة. ولقد ساعدت هؤلاء الفقهاء نخبةٌ من الأطباء أو - بوجه عام - مشتغلون في المجالات الطبية بالرأي، وكما هو معلوم هناك المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية والتي نشرت وبشكل موسّع العديد من الندوات التي تناولت الموضوعات المشار إليها سلفاً، ويصدق الأمر في مطبوعات المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي وكذلك منظمة المؤتمر الإسلامي وغيرها من مطبوعات.

على أن ما يميز الكتاب الذي نراجعه هنا هو المنطلق الذي اعتمدته المؤلفة، فهي توضح أنه رغم ما يظهر في الوهلة الأولى أن مسألة الطب والتطبيب ليس لها كبير علاقة بالقيم والأخلاق فهي مساعدة وعون للإنسان

(*) Vardit Rispler - Chaim, Islamic Medical Ethics in the Twentieth Century, Leiden: E. J. Brill, 1993, pp 148.

لتجاوز ما يلم به من عوارض مرضية، إلا أن مسألة الأخلاق ارتبطت بالآفاق العديدة التي مكننا التقدم الطبي من الدخول فيها، كما سنعرض بعد قليل، ولقد انتبه إلى هذا الأمر المشتغلون بالطب في العالم الإسلامي في العصور الوسيطة وكانت لهم آراء و«فتاوى» حول الجانب الأخلاقي في ذلك. ومن هؤلاء ـ كما تورد المؤلفة ـ ما كتبه الرهاوي والطبري وابن رضوان وابن أبي أصيبعة وغيرهم. لكن وبسبب التحولات والتقدم في الطب كان من الضروري إما إعادة النظر في ما أُفتي به في الماضي أو إصدار فتاوى جديدة تواكب الجديد. لكن المؤلفة حصرت نفسها في جملةٍ من المراجع جعلتها المادة العلمية التي بنت عليها ما قدمته من تحليلات. وأهم مراجعها مجموعة من المجلات المصرية خاصة والعربية عامة التي بها صفحات فتوى يجيب فيها بعض العلماء على تساؤلات القراء. من هذه الصحف والمجلات: الأهرام «فكر ديني»، و«صفحات رمضان»، والجمهورية «سؤال وجواب»، ومجلة «الأمة» «فتاوى»، ومجلة مايو «فتاوى وأحكام» وغيرها ـ إضافة إلى مجلة الأزهر ومجلة التوحيد ومجلة النور ولواء الإسلام وغيرها. كما أنّ معظم الآراء التي اعتمدتها يعود تاريخها إلى ما قبل الثمانينات الميلادية.

ولقد أوضحت المؤلِّفة إضافةً إلى ذلك أنها ستتناول في كتابها موضوعات طبية مثل التجارب العلمية على الحيوانات أو البشر أو الهندسة الوراثية والأمراض العقلية وأمراض الشيخوخة وغيرها. ويعود ذلك ـ بحسب قولها ـ إلى قلة المصادر التي تناولت هذه الأمور والقضايا. ومن الواضح أن المؤلفة كانت في أمس الحاجة إلى أن تطلع وبشكل تفصيلي على ما تصدره وأصدرته المجامع الفقهية والمؤتمرات والمراكز المتخصصة في هذه الموضوعات، الناشطة جداً في التسعينيات والتي تمكنت من الجمع بين آراء علماء فقه وعلماء في العلوم الطبية.

ومن أهم الموضوعات التي تناولها الكتاب موضوع الإجهاض وكيف أن هناك آراء مختلفة بل وتفسيرات مختلفة حول الموضوع، كذلك ما عرف بـ «أطفال الأنابيب» وكيف أن شيخ الأزهر جاد الحق توسع في جواز ذلك

بينما كان الشيخ عبد الحليم محمود قد تشدد في التحريم. ويصدق الأمر نفسه في مسألة زراعة الأعضاء، وخاصة حول جواز زراعة عضو ميت في حي أو مسألة نقل الدم وغيره من تفريعات. ومن القضايا الشائقة التي تناولتها المؤلفة مسألة الجراحة التجميلية وخاصة تحول جنس الإنسان وكيف أن المواقف الفقهية إزاء هذا الأمر تتحدد بحسب الحالة ومدى تأثيرها على الفرد والمجتمع من حيث التبعات المترتبة على ذلك.

وتناولت الكاتبة بعض القضايا المتعلقة بمدى صحة بعض العبادات بسبب بعض المواقف الطبية مثلاً الحج مع أطراف صناعية أو الصيام في ظل حقن بالدواء ونحو ذلك، وكيف أن الفقهاء يسعون إلى تقديم فتاوى من شأنها استقراء المواقف الفقهية التقليدية بما يوائم التقدم الحديث. وكذلك برز موضوع العلاقة بين الطبيب والمريض وبالذات من حيث سرية المعلومات وما الذي يترتب فقهياً على إفشائها. إضافةً إلى ذلك تناولت المؤلفة عملية تشريح الموتى وإمكانيات استخدامها في الطب الجنائي ومن ثم موقف الفقه من حيث الجواز أو عدمه. وفي هذا المنحى تناولت قضية الختان سواء للذكور أو الإناث، وربما كان موضوع الإناث أكثر أهمية وكيف أن الفقهاء فيما يتعلق بالخفاض ربما تباينت مواقفهم. كذلك ذكرت الآراء المختلفة حول مسألة وفاة المريض المعتمد على الأجهزة هل هي جائزة أم لا؟ وتناولت موضوع الإيدز بشيء من الاختصار.

وقدمت المؤلفة سلسلةً من الفتاوى المبتسرة حول مفهوم الصحة وشرب النبيذ والأدوية التي بها بعض مشتقات الخنزير والتدخين وبنوك الحليب للرضاعة والاتصال الجنسي أثناء الدورة الشهرية والمشاركة في الهندسة الوراثية وخاصة مسألة تجميد البويضات الملقحة والصرع والسواك وما فيه من مكاسب وغيرها.

إن الكتاب رغم صغر حجمه كان طموحاً، لكن دون أن يعتمد على الأدبيات الواسعة والمتطورة التي أخذت تصدر في العالم العربي اليوم وبمشاركة العديد من الأطباء ومن مجامع اهتمت بالتناول النقدي والتدقيق

على حساب التصريحات الصحافية والمثير بعضها من طرف فقيه هنا أو هناك. كذلك مما يؤخذ على الكتاب عدم وجود رابط واضح بين القضايا المتناولة سوى صلتها بالطب، رغم أن الأدبيت المتراكمة تشير إلى بلورة أكثر من مدرسة «فقهية طبية» في تناول موضوعات الفتاوى «الطبية»، بطبيعة الحال مع وجود الفتاوى الفردية والتي قد تكون أحياناً نشازاً أو على الأقل لا تعبر عن التوجهات العامة بين المختصين في هذا الميدان. كذلك فإن الكتاب جعل مسألة الفتوى من الأمور الطبية/العلمية تدور فقط في مسألة اتخاذ موقف فقهي تقليدي وهذا أمر تنفيه الأبحاث التي نلمسها في الأدبيات الجديدة، حيث الاهتمام بالتبعات العامة الكلية على الإنسان بوصفه يمثل جنساً، نقصد بذلك أن الفتوى انتقلت من محاولة حل مشكلة سائل يسأل إلى اعتبار الموضوع برمته من الناحية الشرعية الطبية الأخلاقية في عمومه المجرد، بل يمكننا القول أن ما تظهره الأدبيات يمثل حقلاً معرفياً قيد الظهور.

لكن ورغم ما في الكتاب من أوجه قصور بسبب المصادر المقيدة والنظرة المعتمدة إلا أنه يشكل نقطة انطلاق مهمة، إذ إن معظم الكتابات المنشورة في العربية تعالج موضوعاً ما على حدة، وليس مسألة الأخلاق الطبية باعتبارها موضوعاً للمراجعة، والحاجة ماسة إلى تناولٍ أوسع وأكثر موضوعية وتفهماً.

# اليمن كما يراه الآخر
## (لوسيين تامينيان)*

مراجعة طلحة حسين فدعق

يعرض الكتاب سلسلةً من الدراسات الأنثروبولوجية قامت بمراجعتها وتحريرها (لوسيان تامينيان)، وهي جزء من بحوث متعلقة باليمن ومنشورة باللغتين الإنجليزية والفرنسية قام المعهد الأمريكي للدراسات اليمنية بترجمتها ونشرها في سلسلةٍ من الإصدارات. ويعتبر هذا الكتاب الإصدار الثاني للمعهد. وهو يمثل في الحقيقة خطوةً رائدة في تعريف القارىء العربي بأهم الدراسات الأنثروبولوجية المتعلقة بمنطقة جنوب الجزيرة العربية والتي اعتبرت ثقافتها الغنية عامل جذب للأنثروبولوجيين الغربيين. وقد كان نشر تلك الدراسات بغير اللغة العربية عائقاً بين القارىء العربي وبين معرفة أهم ما نشر حول مجتمعه وثقافته من دراسات صيغت وفق رؤية الآخر وتفسيراته.

احتوى الكتاب على عرضٍ لاثني عشرة دراسة أنثروبولوجية تناولت نواحي مختلفة من الحياة الاجتماعية والثقافية في اليمن، حيث وزعت على ثلاثة أبواب رئيسية هي على التوالي: التراتب الاجتماعي، والبنى السياسية والقانون، والدولة الوطنية الحديثة.

في مقدمتها لكتابها تناولت تامينيان الذات والآخر وغياب الحوار كمدخل لعرضها لتلك الدراسات، فألقت الضوء على ما تعرضت له البحوث الأنثروبولوجية من مراجعة نقدية شاملة في الستينات وذلك من قبل جيل جديد

---

(*) لوسيان تامينيان، اليمن كما يراه الآخر (دراسات أنثروبولوجية مترجمة)، صنعاء: المعهد الأمريكي للدراسات اليمنية، 1997.

من الأنثروبولوجيين، فبعد أن كان الاهتمام بالناحية الموضوعية والأساليب العلمية هو السائد أصبح الاهتمام يتجه لكيفية عمل الأنثروبولوجيا، حيث كانت نقطة التحول الرئيسية هي كتاب الاستشراق لإدوار سعيد، الذي كان له دور كبير في تحديد منطلقات الكتابة حول العلاقة بين المعرفة والسلطة، والذي ألقى الضوء على كيفية تأطير الهيمنة الغربية الاقتصادية والسياسية على الدراسات الأنثروبولوجية والأطر المنهجية المنتجة للمعرفة عن المجتمعات الأخرى. وقد أدى ذلك إلى إعادة النظر إلى المعرفة الأثنوغرافية واستجدت ملامح جديدة ميزت هذه المعرفة. وقد استعرضت تامينيان ملامح الموجة الجديدة من الكتابات الأثنوغرافية فذكرت أن من أهمها الاهتمام بالذات ـ موضوع الدراسة ـ وإبراز صوت الآخر في النص المنتج. ومن هنا ظهرت كتابات إثنوغرافية تجريبية تحاول إعطاء الآخر صوتاً في النص النهائي أو تبرز دور المؤلف بعد أن كان مختفياً خلف خطاب الموضوعية. وقد تساءلت المحررة حول المدى الذي يسمح به لظهور صوت الآخر، وفي رأيها أن تلك الأصوات تشذب من خلال الترجمة والكتابة التي يفرض شروطها منتجو تلك النصوص ومستهلكوها وهم غالباً من الأكاديميين الغربيين، وبالتالي تظل العلاقة غير متوازنة بين المنتج والمنتج عنه. **والملمح الثاني** لتلك الموجة النقدية هو الاهتمام بكيفية تدوين آليات العمل الميداني وكيفية بلورة الباحث لمعرفته عن الآخر. وهنا كما ترى المحررة يظهر الجدل حول إشكالية العلاقة بين الذات والآخر في النص الأنثروبولوجي، ذلك الجدل الذي بقي محصوراً ضمن أكاديميين يعملون في الحقل الأكاديمي الغربي. وبالرغم من كون ذلك الآخر موضوعاً للجدل إلا أنه لم يتحول إلى طرف محاور لأنه ومجتمعه بقيا بعيداً عن تناول تلك النصوص المنتجة عنهم. وقد طرحت تامينيان تساؤلات هامة حول أهمية ردم الهوة الثقافية واختراق حاجز اللغة عن طريق ترجمة تلك الدراسات، وتمكين الآخر من الاطلاع على ما كتب عنه وإعطاؤه فرصة المحاورة لقبول أو رفض تلك الكتابات. وهي ترى أن ذلك ربما يكون مقدمة لصياغة فكر أنثروبولوجي جديد ينطلق من كتابات ورؤية عربية تجمع في حوارها بين الفكر الاجتماعي العربي من جهة، والخطاب الأنثروبولوجي

الغربي من جهة أخرى. وبعد استعراض موجز لبعض الجهود التنظيرية في أنثروبولوجيا الشرق الأوسط عامة واليمن خاصة، تنطلق المحررة في عرض دراسات هذا الكتاب والتي بدأتها بباب التراتب الاجتماعي مستعرضةً من خلاله بعض الدراسات التي دارت حول جماعات الرتب وطبيعة العلاقات بينها وتجليات ذلك على الحياة الاجتماعية والثقافية. وأول تلك الدراسات هي لـ **عبد الله بوجرا** عن (**الصراع السياسي والتراتب الاجتماعي في حضرموت**).
والذي اهتمّ بأحد مظاهر التراتب وهو الزواج إلى أعلى الذي يطبق على النساء فقط حيث يفرض على نساء أعلى الرتب أي السادة الزواج الداخلي، ويلقي بوجرا الضوء على الصراع (العلوي/الإرشادي) بين الجالية الحضرمية في إندونيسيا حول هذا الموضوع، والذي بدأ عندما تزوجت عام 1905 شريفة من السادة من مسلم هندي، وهذا الزواج محرمٌ في عرف السادة حسب قاعدة الزواج الداخلي التي تفرض على الشريفة الزواج من داخل نطاق السادة. وقد كان هؤلاء السادة هم المرجعية الوحيدة في حضرموت في تفسير النصوص الدينية، وكان لهم تفسير لزواج الكفاءة بما يؤكد تمايزهم عن باقي الفئات، ولكن ظهور مرجعية منافسة بين الجالية في أندونيسيا متمثلة في مجلة المنار في مصر، وحركة الإصلاح الإسلامي، واختلاف تأويلاتهما عن تأويلات السادة أدى إلى حدوث صراع بين السادة العلويين ومعارضيهم من الإرشاديين (الفئة الحضرمية من غير السادة) وقد طرح بوجرا في تحليله لهذا الصراع عدة أسئلة هامة وهي: لماذا تركز الجدل تقريباً وبشكل كلي حول نظام التراتب الاجتماعي؟ ولماذا حدث الصراع في مجتمع المهاجرين ولم يحدث في حضرموت ذاتها؟ وما هي دلالة هذا الصراع للمجتمع ككل؟ وللإجابة على التساؤل الأول قام بوجرا بإلقاء الضوء على نظام التراتب الاجتماعي الذي يميز المجتمع الحضرمي والذي يقسم المجتمع إلى ثلاث شرائح متراتبة أفقياً هي: السادة، والمشايخ أو القبائل، والمساكين. وكيف أن السادة (وهم الذين يرجعون في نسبهم للنبي محمد عليه الصلاة والسلام) يحتلون المرتبة العليا وقد ميزوا أنفسهم بمميزات خاصة منها الألقاب واحتكارهم للمرجعية الدينية إضافة إلى لعبهم أدواراً سياسية واقتصادية هامة. أما باقي الفئات فتحتل رتباً

أدنى ومميزات أقل من السادة، ويرى بوجرا أن نظام التراتب هذا يؤثر على جميع أوجه النشاط في الجالية الحضرمية كما يظهر في مظاهر الاتصال اليومي وأساليب المخاطبة والمصافحة والجلوس. ومن أهم رموز هذا التراتب هو قاعدة الزواج من مرتبة أعلى الذي يسمح للرجل أن يتزوج من امرأة من شريحة أدنى من شريحته وليس من شريحة أعلى. وهذا يعني أن الشريفة ذات النسب العالي والرفيع لا يمكن أن تتزوج من رجل من الشرائح الدنيا، وقد برّر السادة ذلك بتفسيرهم لقاعدة الكفاءة في الإسلام. ففي حضرموت فسرت القاعدة لدعم عُرف الزواج من مرتبة أعلى بينما هناك تفسيرات أخرى للقاعدة كما أوضح محرر مجلة **المنار** المصرية، وهنا تركز الجدل العلوي/ الإرشادي حول الكفاءة. أما لماذا حدث الصراع في مجتمع المهاجرين في أندونيسيا ولم ينتقل إلى حضرموت ذاتها فقد فسره بوجرا بأن القاعدة المادية للسادة في حضرموت ورأسمالهم الرمزي لم يضعفا بل على العكس ازدادا قوة نتيجة لعائدات السادة من المهجر. لكن هذه القاعدة تخلخلت في المهجر ذاته كما تزعزعت سلطتهم الدينية نتيجة عدة عوامل منها: أن الجالية كانت جزءًا من نظام سياسي متطور (الإدارة الاستعمارية البريطانية في سنغافورة، والهولندية في إندونيسيا)، إضافة إلى مشاركة الحضارم في النظام الاقتصادي المعقد لهذين البلدين، وأيضاً فإن سلطة السادة الدينية لم يكن معترفاً بها من قبل النظام الاجتماعي الأوسع للبلدين. ويطرح بوجرا وجهة نظره التحليلية للإجابة على السؤال الأخير حول دلالة هذا الصراع فيرى أن ما حدث بين العلويين والإرشاديين هو في حقيقته صراع على السلطة، فالسادة أرادوا المحافظة على الوضع القائم لأنه يؤمن لهم السلطة السياسية في حضرموت وخارجها بينما سعى الإرشاديون لإصلاح شؤون الجالية في الخارج وإلغاء نظام التراتب ليتمكنوا من تحقيق سلطتهم داخل الجالية وتبعاً لذلك في حضرموت ذاتها. وهكذا أدى التناقض بين كل من الطرفين إلى صراع في المجتمع المعقد التركيب (مجتمع الشرق الأقصى) بينما في حضرموت لم يتطور الصراع (لأنه مجتمع بسيط).. أو هكذا يرى بوجرا.

أما **توماس جيرهولم** فيعالج في دراسته (**دراما المدينة**) علاقة اللامساواة

في مجتمع مدينة مناخة، وكيف يعاد إنتاج هذه العلاقات.. وكيف يتم تعزيزها، وهو يستخدم الدراما ككناية وتدليل على رؤيته للنظام الاجتماعي. ولفهم ما يجري وتحليله ينظر للمدينة كمسرح تتجسد من خلاله مشاهد الحياة اليومية، تلك المشاهد التي تحتوي على جانبين هما: العالم الفيزيقي الذي صنعه الإنسان (الديكور)، والتفاعل الاجتماعي والمشاركة في مواقف اجتماعية ذات أدوار محددة مسبقاً (المشاهد). وهكذا فإن الأفراد بلعبهم هذه الأدوار التي يحددها موقعهم الاجتماعي فإنهم غير قادرين على الفعل، وهم غير واعين لعلاقات اللامساواة التي ينخرطون في إعادة إنتاجها وتقويتها. كما يرى جيرهولم أن المدينة ذاتها تعكس النظام الاجتماعي السائد من خلال تجسيدها لثلاثة أبعاد تمثل اللامساواة الاجتماعية كالآتي:

- يتم إسقاط المفاهيم المحلية للتراتب بوضوح في تنظيم المدينة، فمناخة العليا تقطنها الأسر الرفيعة النسب في حين أن مناخة السفلى تقطنها الأسر من الطبقات الدنيا بينما تتوزع مساكن الفئات الوسطى بين الطرفين، وهكذا فإن الموقع التراتبي الاجتماعي يمثله الاختلاف في درجات الارتفاع في توزيع المساكن.
- إن المدرجات الزراعية المتعرجة والماثلة للأنظار والتي تمثل وسائل الإنتاج الوحيدة هي ملك للأسر النبيلة الغنية، في حين أن أراضي صغار الملاك تقع خارج مجال الرؤية.
- توزيع السلطة يظهر بوضوح ويبرز مكانة الفئة العليا حيث توجد في القمم مخازن الحبوب وثكنات الأسلحة.. وهكذا ينقل مشهد تنظيم المدينة رسالة أن من يسكنون القمم يشغلون أيضاً أعلى السلم الاجتماعي.

ومن خلال تحليله لواقع الحياة اليومية (المسرح) في مناخة يقسم جيرهولم فضاءها إلى ثلاثة أماكن رئيسية (ديكورات): السوق ـ المسجد ـ المقيل. ومن خلال كل قسم يحاول تحليل أدوار الأفراد كما تتضح من خلال تفاعلهم مع بعضهم بعضاً (المشاهد) على خشبة المسرح ذاتها. ففي مشهد

السوق مثلاً يقدم لنا وصفاً دقيقاً للمكان ومحتوياته ولأنشطة المختلفة الدائرة فيه وتحركات الفئات الاجتماعية (السادة ـ القبائل ـ العرب ـ النقص)، ثم ينتقل إلى تحليل مضمون التفاعل الاجتماعي بين تلك الفئات واتجاه العلاقات الاجتماعية ودورها في خلق التفكك أو التماسك الاجتماعي. ولا يكتفي بذلك فقط بل يحلل أيضاً السلوك الشخصي واستخدام الفضاء المكاني والتقارب الجسدي أثناء التفاعل بين تلك الفئات، إضافةً إلى طقوس التحية والدلالات الرمزية لها... وكيف يعكس ذلك كله علاقات اللامساواة. وهكذا يخلص إلى أن الحياة الاجتماعية للسوق هي نظام تفاعل مغلق يمسرح باستمرار المركز الاجتماعي للأشخاص. ونفس الشيء يحدث في المسجد والمفرج (المكان المخصص لتخزين القات)، إلا أن الفرق بين الأماكن الثلاثة يكمن في أن المفرج يسمح بتمثيل التراتب الاجتماعي بصورة تامة وأكثر فعالية من الموقعين الآخرين. وبالرغم من أن التفاعل داخل المسجد يمثل نقيض علاقات اللامساواة إلا أن جيرهولم في تحليله لا يعتبره جزءًا من التوقعات الثقافية لسكان مناخة بحيث يمكنهم من إدراك علاقات اللامساواة. ويخلص من ذلك إلى أن نظام اللامساواة هو في حقيقته نظام متشابك مع مؤسستين غير قبليتين هما: السوق والمسجد، وأنه يتعزز عن طريق التنشئة الاجتماعية التي يدرك بها الفرد مكانته في المجتمع بمساعدة مربين مروراً بنفس العملية في جيل سابق. وفي رأي جيرهولم أن علاقات اللامساواة لن تتغير ما دامت متطابقة مع التوقعات المحددة ثقافياً، وأن التغيير يحدث فقط عندما تصبح غير متطابقة مع الإيديولوجيا السائدة. ومن هنا فإن سبيل التغير هو الأفكار الجديدة التي قد تأتي مع مجموعتين هما: العمال المهاجرون وطلاب المدارس الثانوية العائدون من صنعاء، فهؤلاء قد يصبحون العامل الأقوى في عملية التغيير الاجتماعي.

أما **شيلا وير** في دراستها لـ **(الدلالات الاجتماعية والطقسية لجلسات القات) في منطقة رازح**، فقد ركزت على دراسة مكانة ودلالة (المقايل) في الثقافة اليمنية ووظائفها المختلفة، وكيف يبرز التمثيل الفضائي التراتب الاجتماعي من خلال تلك المقايل، مقارنة مع الأسواق الأسبوعية أو جلسات

حل الخلافات بين القبائل، ورأي وير هنا يختلف مع جيرهولم في تحليله للسوق كمكان لعرض الرتبة الاجتماعية حيث ترى فيه تعبيراً عن نظام جديد قائم على الفردية والثروة، أما جلسات التوسط بين القبائل المتنازعة فهي على العكس من المقيل تشكل تمثيلاً فضائياً لعلاقات المساواة حيث يجلس المشاركون في حلقة يتوسطها الوسيط. وفي دراستها تلقي ويـر الضوء على المقايل من حيث تعريفها، أنواعها الرئيسية (مقايل الضيافة ـ المقايل اليومية)، كما تبرز وصفاً دقيقاً لمحتويات مكان المقيل وكيفية تأثيثه، وكيف يختلف ذلك حسب المكانة الاجتماعية لصاحبه. أيضاً تذكر أن لهذه المقايل جوانب اجتماعية وطقسية تتمثل في: التفاعل الاجتماعي من جهة والاتصالات الرمزية غير المعلنة من جهة أخرى، وكيف تبرز الوظيفة الاجتماعية من خلال ذلك كله لتثبيت المقايل كمؤسسة اجتماعية بحد ذاتها لها هويتها ودلالتها الثقافية. وتحلل ويـر الجوانب الاجتماعية والطقسية للمقايل من خلال تحليل التفاعل الاجتماعي داخل تلك الجلسات. وترى أن جلسات القات لا تمثل منبراً للتفاعل الاجتماعي والأعمال التجارية فحسب بل تمثل أيضاً طقوساً ووسيلة للتعابير الرمزية عن النظام الاجتماعي. تلك الطقوس التي لا تعكس ما يحدث في المجتمع الواقعي فحسب بل تساهم أيضاً في تكوين ذلك العالم من خلال قوة الرموز الراسخة في أذهان وعواطف المشاركين، كما تساعد الطقوس على إنتاج البنى والقيم المميزة للمجتمع. وتدلل ويـر على ذلك بما يحدث في جلسات القات من تمثيل فضائي للمكانة الاجتماعية يتحدد بناءً على طقوس معينة من خلال ترتيب أماكن جلوس المشاركين بحسب مرتباتهم الاجتماعية، أو من خلال ترتيب أثاث الغرفة ذاتها والحيز المكاني المتاح للجلوس، وأيضاً من خلال سلوكيات المشاركين أنفسهم تجاه بعضهم البعض، كما يبرز التفاوت في المكانة الاجتماعية أيضاً من خلال صيغ الخطاب المتبادل بين المشاركين وحتى طريقة مضغ أوراق القات وتنظيمها... وهكذا تدعم جلسات القات التراتبية الاجتماعية وتعكسها. فالفئات العليا كالسادة في صدر المجلس والمشايخ والقبائل في وسط المجلس، أما الخدم والجزارون فهم في أدنى المجلس. وتفرق ويـر بين المقايل وبين غيرها من الطقوس الجماعية

(كحفلات الزفاف أو الختان) وهي ترى أن جلسات القات فردية تنافسية تجمع جماعات سريعة الزوال وتكوين العلاقات فيها اختياري، بينما المناسبات الاجتماعية الأخرى دائمة والحضور فيها إلزامي والعلاقات داخلها مساواتية تعاونية. وتقارن الباحثة هنا بين المقايل ورقصة (اللعبة) التي تعتبر وسيلة لتكوين علاقات اختيارية، في حين أن المشاركة في المناسبات الجماعية شبيهة برقصة (البرع) التي تعبر عن هوية القبيلة والمشاركة فيها إلزامية. كما ترى أن المشاركة الطوعية في مجالس القات تتم وفق دافعين: إما الطموح الذاتي للفرد وتأكيد الانتماء عن طريق الالتحاق بمقايل الجماعة التي يؤكد لها ومن خلالها هويته الاجتماعية، أو بدافع الضغوط الاجتماعية التي تجبره على الحضور وإلا فقد مكانته ومركزه الاجتماعي. وهكذا تصبح مجالس القات وسيلةً لتحقيق التكيف الاجتماعي.

أما دراسة **ستيفن كيتون (سلام تحية: دلالات صيغ التحية في مرتفعات اليمن)** فهي تعالج كيفية إعادة إنتاج الأدوار الاجتماعية من خلال الحدث الكلامي. حيث تركز على صيغ التحية باعتبارها مقدمةً للتفاعل الاجتماعي، واعتبار أن الحدث الكلامي لا يعكس أو يعبر عن الشخص فحسب بل يخلقه أثناء التفاعل الاجتماعي. وقد حاول كيتون معرفة الكيفية التي يتم بها ذلك عن طريق تبنيه اتجاه الأنثروبولوجيا التأويلية وتركيزه على المنهج المعروف بـ (إثنوغرافيا التواصل) الذي يدرس التخاطب بأشكاله المعقدة ضمن سياقاته الثقافية والاجتماعية وتحليله اللغة ومدلولاتها الرمزية. وكان الهدف الرئيسي للدراسة معرفة كيف يتم تشكيل تلك الشخصية من خلال صيغ التحية. لقد لاحظ كيتون اختلاف صيغة الترحيب في التفاعل اليومي بين فئتي السادة والقبائل. وتوصل إلى أن تلك الصيغ في حقيقتها تستخدم لخلق التشكل العام للشخص (أي التصور الفئوي له) في نطاق التفاعل الاجتماعي. فالتحية هنا تخلق المسرح وتحدد إطار التفاعل وبدونها لا يستمر هذا التفاعل، وهو يرى أن اللغة المستخدمة في الحياة اليومية ليست عشوائية بل مشروطة بالأدوار الاجتماعية للمشاركين ومكانتهم. وقد ركز كيتون في دراسته على ثلاث نقاط رئيسية:

- قيم المجتمع اليمني اللازمة للتشكيل الاجتماعي للشخص، حيث ركز هنا على كل من قيمتي الورع والشرف، وكيف أن الورع كقيمة يشكل إيديولوجية السيد في حين أن الشرف تدور حوله إيديولوجية القبيلي. وتتأكد هاتان القيمتان من خلال صيغ الخطاب، والتحية والممارسات المرتبطة بهما.
- المفهوم الفئوي لكل من الرجال ـ السيد والقبيلي ـ وهنا يعرض كيتون كيف أن قيمة الورع عند السادة تؤثر على تصورهم للعلاقات الاجتماعية التراتبية. ففي تصورهم أن العلماء هم قادة المجتمع الذي يوجب عليهم المحافظة على السلام والابتعاد عن العنف، أما قيمة الشرف عند القبائل فتجعل تصورهم للعلاقات الاجتماعية قائماً على المساواة وليس التراتبية.
- أسلوب التحليل التداولي الذي ركز فيه كيتون على فحص المؤشرات اللفظية وغير اللفظية التي تتضمنها صيغ التحية، للوصول إلى الكيفية التي يتم من خلالها خلق وتشكيل الشخصية كما تمّ تصورها (الفئوي). وهنا قام كيتون باستخدام نموذج موس Mauss للتبادل وتطبيقه على أنواع صيغ التحية عند السادة والقبائل من حيث معانيها وشروطها ومتى تكون متوازنة أو مسهبة. وقد ركز على تلك الصيغ من خلال دراستها في مناسبات جلسات القات والأعراس. وقد توصل كيتون إلى أن السيد يقدم نفسه من خلال صيغ التحية التي يستخدمها: الصيغة المتوازنة مع الدعاء كأيقونة للشخص الورع كما أنه يرد التحية بمثلها أو أحسن منها ويتوقع تحيةً مسهبةً ممن هم أدنى منزلة منه دون أن يكون ملزماً بردها، أما القبيلي فيقدم نفسه كشخص شريف من خلال الرد المتكافىء للافتتاحية، فالتكافؤ في التواصل هو تعبير عن التكافؤ في العلاقات الاجتماعية.

وتركز **مارثا موندي** في دراستها (**اللباس الصنعاني: في الفترة ما بين 1920 ـ 1975**) على موضوع التراتب الاجتماعي في مجتمع حضري (المجتمع الصنعاني) عن طريق أحد رموزه وهو الزي حيث حللته وفقاً لـ المرتبة الاجتماعية والجنس. وقد اعتمدت في جمع بياناتها على روايات كبار السن إضافة إلى المصادر العربية والأجنبية التي اهتمت بالموضوع. وترى موندي

أن الزي يمثل ظاهرة اجتماعية تخضع للأعراف والتقاليد وهي تعكس التراتب الاجتماعي لفئات المجتمع. فهناك اختلاف في الزي بين سكان المدن وأبناء القبائل. كذلك بين سكان المدينة ذاتهم حسب المهنة وتقسيم العمل. وهكذا يبرز اللباس من خلال ذلك كرمز وعلامة دالة على الهوية الاجتماعية. وتستعرض موندي ذلك من خلال تتبع كلٍّ من لباس الرجل والمرأة في مناسبات مختلفة، وتقارن بين الدلالات الثقافية لزي كل منهما. وبالنسبة لمجتمع الرجال ترى أن الخناجر وأغطية الرأس واختلاف أنواعها وأشكالها وزخارفها تدل على الفروق التراتبية لمكانة معتمريها كما تعكس دور الرجل في المجتمع السياسي، وتمثل على ذلك بذكر أنواع الخناجر وأنواع أغطية الرأس (مسمياتها ـ عناصرها ـ طريقة لبسها ـ الفئات الدالة عليها...). أما في عالم النساء فلباس المرأة لا يعكس فروقاً تراتبية كزي الرجل وإنما يعكس فروقاً إقليمية. وقد استعرضت لباسها في مناسبات مختلفة وبالذات الأعراس واحتفالات ما بعد الولادة كذلك أصناف الحلي وطريقة لبسها مفرقةً في ذلك بين المرأة الكبيرة والصغيرة، الريفية والحضرية. وتستطرد موندي في وصف جزء هام من لباس المرأة وهو الحجاب ورمزياته، حيث ترى أن الرجل إذا كان يؤكد هويته الاجتماعية من خلال لباسه فإن المرأة بالمقابل تخفي هويتها بالحجاب الذي يعزلها ويقصيها عن الرجال الغرباء، إضافة إلى مدلولاته الثقافية والرمزية المتمثلة في كون تغطية المرأة لجسدها هو في حقيقته رمز لتمسكها بقواعد الجنس التي تحدد موقعها بالنسبة للتنظيم الأبوي (البطريركي) للسلطة السائدة في المجتمع. كما يعبر أيضاً عن شرفها الذي يعد تمثيلاً لشرف الرجل. أما عن مدلولات الحجاب لدى المرأة ذاتها فهي لا تعتبره حملاً ثقيلاً بل حماية لها من أعين الغرباء، كما أن للحجاب دلالة أخرى تتمثل في استخدامه كرمز للمكانة الاجتماعية حيث يدل على مقدرة رجال العائلة على توفير احتياجات المرأة بحيث يوفرون عليها الاختلاط مع الغرباء.

وتفرق موندي في هذا المجال بين دلالة الزي عند كل من الجنسين من منظور الذات والآخر. فبينما يرى الرجل في عالمه أن لباس المرأة يرمز إلى الحماية والإقصاء، ترى فيه المرأة من منظور عالمها دلالةً على المكانة

الاجتماعية حيث يفرق الزي بين نساء المدينة والقرية.. والفقراء والأغنياء. وترى موندي أن إيديولوجيا اللباس قد تغيرت في الفترة الراهنة نتيجةً لعدة عوامل من أهمها: التغيرات السياسية والاقتصادية، والهجرة للخارج، واختراق البضائع الاستهلاكية لسوق اليمن إضافةً إلى تغير الذوق الجمالي نفسه. وهكذا فإن تغير اللباس وميل إيديولوجيته الحالية إلى المساواة هو تغير في رمزياته نتيجة لواقع متغير.

تجمع المحررة دراسات الباب الثاني تحت عنوان (البنى السياسية، القانون، السلطة والشرعية) وهذه الدراسات تختلف عن سابقتها من حيث الموضوعات والمنطلقات النظرية. فدراسة دان فريسكو (**السبيل والغيل: الأبعاد البيئية لتقاسم المياه في اليمن**) هي دراسة في الإيكولوجيا الثقافية حيث ركز على مقارنة نوعين من أنظمة تقاسم المياه: مياه السيول ومياه الغيول أو الينابيع، وتحديد العوائق المتصلة بكل منهما وكيف يؤثر ذلك على التنظيم السياسي للقبيلة في اليمن. وقد جرت الدراسة الميدانية في وادي الأهجر الواقع في المرتفعات الوسطى لليمن حيث بدأ فريسكو دراسته بإلقاء الضوء على النظامين السابقين فأشار إلى أن السيول الموسمية تستخدم لري الأراضي الزراعية الساحلية في مقابل الغيول التي تستخدم لري المدرجات الزراعية الجبلية. وقد قارن بين الاثنين من ناحية: طبيعة الأراضي التي تجري فيها - الترتيبات والوسائل المستخدمة، والحقوق والقواعد المتصلة بتقسيم الماء. وقد ذكر عموماً أن الري بمياه السيول يتطلب تعبئة عامة للجهود، كما أن توزيع الحقوق في الماء بين أعلى الوادي وأسفله تتم وفقاً للقوانين العرفية ولا بد من مشرف يقوم بتنظيم ذلك، وفي حال وقوع خلافات محلية حول الماء فتحل من قبل مشايخ القبيلة. أما إذا كانت الخلافات بين مجموعات أعلى الوادي وأسفله فإنها تحال إلى القضاء والمحكمة الشرعية. وبالنسبة للغيول يرى فريسكو أن نظامها يختلف، فهي تسقي مدرجات جبلية عن طريق مائها الذي يجمع في بركة ويوزع عبر شبكة قنوات تمتد من أعلى الوادي إلى أسفله، وترتبط الأحقية بالماء بملكية الأرض ذاتها، وبصفة عامة لا توجد مشاكل بين أعلى الوادي وأسفله من ناحية تقسيم الماء. ويتطرق فريسكو

لناحية هامة وهي أن طبيعة تدفق الماء ذاته والعوائق البيئية تؤثر على خيارات تنظيم المياه، فالسيول مثلاً موسمية أما الينابيع فدائمة، وتبعاً لذلك تختلف خيارات تنظيم الماء واستخدام التكنولوجيا بل وحتى مشكلات التوزيع نفسها، نتيجة اختلاف شبكات التوزيع. وينعكس ذلك كله على قيمة الأراضي ذاتها (فبينما تتساوى قيمة الأراضي في نظام الري بالينابيع، تختلف قيمة الأراضي في نظام السيول تبعاً لبعد الأرض أو قربها من مجرى السيل). كما تؤثر طبيعة تدفق الماء على الأدوار الاجتماعية حيث تكون الحاجة ماسة لأدوار توزيعية تشرف على توزيع تدفق الماء في مجتمع السيول الساحلية بعكس مجتمعات الينابيع الجبلية التي لا تحتاج لمثل هذه الأدوار. وقد خلص فريسكو إلى أن التنظيم السياسي للقبيلة متكيف تماماً مع تقاسم مياه الينابيع في المرتفعات، بينما يواجه ضغطاً سياسياً في سياق أنظمة السيول الموسمية وذلك لأنه غير قادر على التعامل مع مسألة التعبئة الجمعية وتسوية النزاعات بين أعالي الوادي وأسفله، ولذلك تحال القضايا إلى المحاكم. وهكذا أبرزت الدراسة وبعمق أهمية تقاسم الماء كأداة مفاهيمية لإدراك مدى ارتباط المشاكل البيئية بالاهتمامات الثقافية الأوسع.

**أما بول درش** في دراسته **(الأئمة والقبائل: كتابة التاريخ وتمثيله في اليمن)** فيحلل النظام السياسي في اليمن الشمالي من زاوية رؤيته لطبيعة العلاقات بين الأئمة والقبائل والتي يرى بأنها اتسمت بدورات متلاحقة من التحالف والصراع. وقد تبنى **درش** هذ رؤية ابن خلدون للدولة الإسلامية وأنها نشأت نتيجة الغلبة لا نتيجة العقد الاجتماعي. كما استعان أيضاً بما أورده **غيلنر** في تفسيره لدورات التغير القصيرة في مجتمعات شمال أفريقيا وعلاقتها بالإطار الديني والعلاقة بين الريف والمدينة. وقد اختلف مع غيلنر في نقطة جوهرية، فبينما يرى غيلنر أن العلماء هم النخبة الدينية المسيطرة والقادة الطبيعيون للمجتمع يرى درش أن هؤلاء العلماء يخضعون لسلطة القبيلة التي تمدهم بالحماية وبالتالي تقع مؤسستهم التعليمية في قلب ذلك النظام القبلي. وهكذا تشكل القبيلة نظاماً كلياً يحوي العلماء أيضاً مما يلغي التمايز بينها وبين المدينة الذي تقوم عليه تحليلات غيلنر. وقد تطرق درش في دراسته

لمحاور عديدة شملت: القبيلة، الإمامة ومنافسوها، تشكل الدولة والزعامات القبلية، وأخيراً الدولة الوطنية الحديثة. وفي معرض تحليلاته توصل إلى أنه إذا كانت العصبية هي المحرك للتاريخ السياسي في نظرية ابن خلدون فالقبيلي المحارب هنا هو الذي يصنع الأئمة ويخلعهم. كذلك يرى أن القبيلة ليست وحدةً إنتاجية أو تبادلية كذلك ليست وحدة تضامن أو وحدة سلالية، وإنما القبيلة عنده عبارة عن (كيان خيالي) تحكمه قيم أخلاقية كالعدالة والشرف والمساواة والاستقلالية وحماية من يقع تحت مظلتها، وبالتالي فقدرة القبيلة على الاستمرار وإعادة إنتاج ذاتها لا يكمن في قاعدتها المادية أو وضعها القانوني وإنما في التاريخ المتخيل كما تصوره كتاباتها (واستشهد بنماذج من الأدبيات القبلية كما لدى الهمداني). وعند انتقاله للإمامة يحلل درش في البداية الدولة بمفهومها الغربي والعربي ويقارن ذلك بالنظام السياسي الإمامي، ويرى أن ذلك النظام لم يكن دولة وإنما شبه دولة متممة للقبيلة، كما وضح التوتر الذي ساد بين القبيلة والإمامة لتعارض القيم الأساسية لمشروع الإمامة المتمثلة في الوحدة الأخلاقية مع قيم الكيان القبلي القائم على التجزؤ. ومع هذا يرى في النهاية أن الإمامة والقبيلة لا يمكن فصلهما عن بعضهما.

أما برنكلي مسيك في دراسته (**الكتابة العدلية: التناقض والاقتصاد السياسي في الوثائق الشرعية اليمنية**) فيناقش قضية السلطة النصية وإشكالية العلاقة بين النصوص الكتابية والشفهية في الثقافة الإسلامية، ولماذا الميل أكثر إلى الكلمة الشفهية منه إلى النص لموثق في أدبيات القضاء الإسلامي وقواعده الكلاسيكية. ويتمحور اهتمام مسيك في دراسته حول أمرين: كيفية تطور الوضع المفاهيمي للوثيقة الشرعية، وما هي العلاقة بين الممارسات الإنسانية وبين تلك الوثائق الشرعية التي تمثلها.. ثم كيف تطور المذهب الفقهي الزيدي في اليمن نحو الاهتمام بالتوثيق وبالوثائق الشرعية؟ ومن هنا تحاول الدراسة طرح إشكالية العلاقة الجدلية بين القانون والاقتصاد السياسي وبين الأشكال القانونية والأنشطة الإنسانية الملموسة. وفي معرض دراسته يلقي مسيك الضوء على تصور المسلمين أنفسهم للكلمة المكتوبة مقارنةً مع تصور الحضارات الأخرى، ويخلص إلى أن الكتابة تعتبر لديهم موتاً للمعنى

بعكس الكلام المنطوق الذي فيه إحياء ومصداقية أكثر. ويشرح لنا إشكالية هذه العلاقة كما تمثلت في عملية تدوين القرآن والأحاديث النبوية.. وكيف اضطر المسلمون إلى التدوين بعد موت الرسول (ص) بعد أن كان القرآن والسنة محفوظين في الصدور. كما استعرض متدرجاً تطور الكتابة العدلية في الفقه الإسلامي منذ البدايات الأولى حتى المدارس الفقهية الأربعة، إضافة إلى المدرسة الفقهية الزيدية في اليمن ثم في عهد الإدارة العثمانية وصولاً إلى الوضع الحديث بعد الثورة. وفي كل ذلك تمّ تحليل تطور الكتابة والسجلات العدلية مقارنة بالنصوص الشفهية ومدى علاقة ذلك بالظروف السياسية والاقتصادية المتغيرة في الحياة اليمنية، ومدى انعكاس واقع الممارسات اليومية فيها، ولا ينسى **مسيك** في خضم ذلك أن يقدم لنا قراءة تحليلية لبعض الوثائق الكتابية مع طرح وجهة نظره في دلالتها على العلاقة بين القانون والممارسة من جهة، وعلى العلاقات الاجتماعية والإنتاجية القائمة في المجتمع من جهة أخرى.

وفي دراسته عن (**كومونة صنعاء: السلطة الحضرية والشرعية الدينية**) يلقي **فرانك ميرميه** الضوء على تساؤلات هامة حول ماهية العلاقة بين السلطة والظروف التاريخية وجدلية العلاقة بين القبيلة والمدينة، كذلك إشكالية شرعية السلطة ذاتها. وذلك من خلال إلقاء الضوء على ما حدث في القرن التاسع عشر من بروز سلطة حضرية في صنعاء تضافرت على قيامها عدة عوامل سياسية واقتصادية كان منها الظروف الاقتصادية المتردية آنذاك إضافة إلى الصراع بين الأئمة وما أدى إليه من فوضى عامة.. كل ذلك جعل سكان صنعاء يثورون ويقيمون سلطة أهلية (كومونة صنعاء) والتي تحددت مهامها في: حماية المدينة والدفاع عنها ـ الاستقلال الإداري بإضافة الجزية إلى ميزانية المدينة ـ إيجاد قانونها العرفي الخاص (العرف السياسي لعقال المدينة). وهكذا تحققت معايير تعريف الكومونة وفقاً للنموذج الغربي عند فيبر والتي حدد خصائصها بـ التحصينات ـ السوق ـ القانون الخاص ـ الأشكال التنظيمية ـ الاستقلال. ومن خلال مناقشة إشكالية شرعية السلطة توصل **ميرميه** إلى أن هذه السلطة القائمة على العرف ظل استقلالها منقوصاً

والسبب هو عدم قدرتها على ترسيخ شرعيتها الدينية من خلال رموزها المتمثلة في إمامة صلاة الجمعة وإقامة الحدود. لذلك فشلت الرموز الدينية القبلية التي استخدمتها كطقوس يوم النشور وإبقاء منصب العامل المعين من قبل الإمامة. وهكذا أدى غياب الشرعية إلى سقوط هذه السلطة وعدم استطاعتها تحقيق إجماع سياسي داخل المجتمع الحضري من خلال قانونها العرفي إضافة إلى ما أحدثه تدخل قوى خارجية من مساعدة على سقوطها (التدخل التركي).

المجموعة الأخيرة من الدراسات أدرجت تحت عنوان (الدولة الوطنية الحديثة والثقافة الشعبية: الهوية والرموز) وقد عالجت دور الدولة في خلق وتعزيز هوية وطنية مشتركة من خلال استخدامها المؤسسات العامة أو الرموز الدينية والثقافية المحلية بعد تحويلها إلى رموز ثقافية وطنية. ضمن هذا الإطار دارت دراسة **ألكسندر كينتش (زيارة أضرحة الأولياء في حضرموت)** حيث تناول الدلالة الرمزية والثقافية لزيارة قبور الأولياء، وكيف تغيرت تلك الدلالة فيما بعد تحت تأثير إيديولوجية الحركة الإسلامية الإصلاحية والحزب الاشتراكي اليمني. وقد بدأت الدراسة بإلقاء الضوء على ظاهرة تقديس الأولياء في حضرموت من خلال ارتباطها بالسياق التاريخي والاجتماعي للمنطقة، حيث كانت حضرموت منطقة تعج بالفوضى والحروب القبلية ولكن ظهور السادة ومناطقهم المقدسة (أضرحة الأولياء) كان بمثابة مؤسسات تعويضية قام المجتمع بخلقها للمحافظة على الاستقرار وتعويض غياب دور الحكومة المركزية. وقد استعرض كينتش مؤسسة تقديس الأولياء من خلال الإشارة إلى مفاهيم مثل الولي، الحوطة ومكانتها الدينية، كذلك الضريح وكيف تتجسد فيه السلطة الروحية للولي بعد موته، كما تطرق لأنواع الأضرحة الرئيسية والفرعية وما يرتبط بها من طقوس وممارسات موسمية أو دائمة، كذلك ما يصاحبها من أسواق ورقصات شعبية وجلسات صوفية ومدارسة للكتب الدينية. وهكذا من خلال امتزاج ممارسة تقديس الأولياء بشكل كبير مع التراتب الاجتماعي السائد فإن السادة (الذين يديرون هذه المؤسسة) يعيدون إنتاج سلطتهم ويؤكدونها. ويرى كينتش أن مؤسسة تقديس الأولياء في حضرموت

قد اصطدمت بعاملين:

- الحركة الإصلاحية السلفية المتأثرة بالفكر التحديثي في مصر وأنصاره في مجلة المنار، وكذلك بالفكر الوهابي في السعودية. ورغم كل محاولاتهما فقد فشلت هذه الحركة في اقتلاع جذور هذه المؤسسة المتغلغلة بعمق كتديُّن شعبي في حضرموت.
- الحزب الاشتراكي اليمني الذي نجح إلى حد ما في مصادرة دلالات تلك الطقوس من خلال تحويل زيارات الأولياء إلى مهرجانات شعبية وطنية احتفاءً بذكرى المدافعين من أبناء الجنوب ضد الغزو البرتغالي. وهكذا لم يلغ التراتب الاجتماعي فقط بل دمج الوطني بالطقس الشعبي الروحي. ومن خلال ذلك كله فرضت الدولة سلطتها كمؤولة وحيدة لهذا التاريخ.

أما **نجوى عدرة** في دراستها (**رقصة البرع والانتماء الوطني: خطوات نحو الوحدة**) فتناقش كيفية تحول أحد الرموز القبلية وهو رقصة البرع إلى رمز وطني يعبر عن هوية مشتركة، وكيف انتقلت هذه الرقصة من المناطق الريفية إلى الميادين العامة في المدن، وانعكاس هذا على الرقصة ذاتها وما دخل عليها من تغير في الإيقاع. ومدى ما يعكسه ذلك من تحولات إيديولوجية نحو الهوية الوطنية الموحدة. وقد قدمت **عدرة** في إطار ذلك وصفاً للعناصر البنيوية والرمزية لرقصة البرع، وربطت بين تلك العناصر وبين مفهوم القبيلة والقيم المرتبطة بها، وكيف أصبح البرع تعبيراً عملياً عن الهوية القبلية للإنسان اليمني. ولكن كما وضحت **عدرة** ونتيجة لمؤثراتٍ عديدةٍ منها: العوامل الاقتصادية والتغيرات السياسية، طرأت تحولات على الهوية الوطنية القبلية وأصبح التأكيد أكثر على الإنتاج (مزارع) وليس على القتال (قبيلي). إضافةً إلى ما ساهمت به وسائل الإعلام ومؤسسات التعليم العام من دعم لمفهوم الهوية الوطنية، كل ذلك انعكس على رقصة البرع ذاتها بتغير إيقاعها ومدلولها الرمزي حيث أصبحت من رموز الوحدة مثلها مثل الشعر والغناء والنشيد الوطني. وهكذا تواءمت القيم القبلية مع متطلبات الدولة الوطنية وتحول البرع إلى تجسيد للمواطن اليمني الجديد.

أما **توماس ستيفنسون** في دراسته (**الأندية الرياضية والاندماج السياسي في اليمن**) فيلقي الضوء على أهمية الرياضة في تعزيز الإجماع الوطني الذي تسعى الدولة إلى تحقيقه في مجتمع متنوع ثقافياً كاليمن. وقد تبنى ستيفنسون المنهج الوصفي الذي سعى فيه إلى تقديم تحليل تاريخي اجتماعي للرياضة في اليمن وألقى الضوء على الأندية الرياضية من خلال البيانات الإحصائية المتعلقة بها مستعرضاً أعدادها، ومناطق انتشارها، وتحليل البنية التنظيمية لها. وقد أبرزت الدراسة أهمية الأندية الرياضية كجمعيات طوعية محايدة سياسياً استطاعت الدولة أن تنظمها عبر إطار رياضي وطني شامل. وقد انتشرت في مناطق واسعة في الريف، واستطاعت أن تتجاوز الانقسامات الداخلية وأن تعزز هوية مشتركة عن طريق خلق شبكات لدمج المناطق الريفية بالنظام الوطني. وهكذا كان لتلك الأندية الرياضية دورها في تعزيز الاندماج الاجتماعي ودعم الهوية الوطنية وإلغاء الحواجز الاجتماعية المحلية.

يشكل هذا الكتاب بلا شك خطوة رائدة في مجال الدراسات الأنثروبولوجية المترجمة لا سيما تلك المتعلقة بالبناء الثقافي والاجتماعي لمناطق جنوب الجزيرة العربية. فهو يتضمن خلاصة فكرية غنية تجمع بين العديد من الأطر والموجهات النظرية في مجال الأنثروبولوجيا. كما نرى أنه يمثل زاوية إطلاله على رؤى وتصور الآخر لثقافتنا ومن ثم قد يشكل دفعة لنا ليس للحوار والمواجهة فحسب وإنما المساهمة في صياغة وإنتاج واقع جديد لأنثروبولوجيا عربية.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# دولة الخط:
# الهيمنة النصية والتاريخ في مجتمع مسلم
# (برنكلي ماسيك)*

مراجعة دابرا ش. إيكرز

اعتمد المؤلف في كتابته لهذه الدراسة الأثنوغرافية التاريخية على عدد من المصادر المتنوعة منها دراسته الميدانية في أراضي اليمن الجبلية، والاطلاع على كتب الفقه والتواريخ المحلية والمدونات الفقهية الحديثة وذلك حتى يتمكن من وصف السياسة النصية القائمة على مفاهيم عن النصوص ذات السلطة الدينية، وكذلك لوصف الطريقة التي انتقلت وفسرت بها بل وحتى كيف ولماذا كتبت. ويعيد المؤلف بناء النظام القانوني الإسلامي اليمني في الفترة قبل القرن التاسع عشر، ويناقش البدع أو التجديدات التي أدخلها الوجود العثماني في اليمن، وتقاليد الإمامة الزيدية، والتي انتهت بقيام الجمهورية في الستينات. ويفحص المؤلف الشريعة الإسلامية بوصفها خطاباً اجتماعياً يجعل استخدام النصوص في لمحل الثاني لحفظها عن ظهر غيب وكذلك بعد قراءتها وإعادة إنتاجها بوصفها تمثل الوجود المهيمن للشريعة. ويقارن مسيك وبنجاح بين الأشكال التقليدية القديمة للفكر والمعرفة، وبين التعليم وفق الأشكال الحديثة ذات الأسلوب الأوروبي والتي تأخذ شكل مدارس أو مدونات قانونية. وما يتطور عن كل هذا من عملٍ رائعٍ عن الشريعة والمجتمع يهم ويمتع كل مشتغل بدراسة هذا الجزء من العالم.

---

(*) Brinkley Messick, The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society, Berkeley, U. of Cal. Press, 1993.

يقسم مسيك كتابه إلى أربعة أجزاء رئيسة. ويقدم في الجزء الأول المعنون: السلطة التاريخية وهو عبارة عن مادة علمية تم جمعها في اليمن من فترات مختلفة وكانت في العادة تقدم مراجعةً عامةً للسياسة الخطية والاستطرادات الشرطية للمنطقة.

يقدم المؤلف في الفصل الأول ثقافة النص المهيمن عن طريق فحص كتب الفقه لمذهب ما بوصفها نموذجاً. وقد وجد المؤلف أنه باستخدام القرآن كنموذج معياري (Paradigm) وكذلك باستخدام سلاسل النص المنقول متجذرة في التلاوة، وهي صفة يشتهر بها هذا «التقليد المكتوب». وفي الحقيقة، تتكرر أساليب التلاوة في أماكن محورية أو أساسية عديدة من الممارسة النصية كما سيتضح في الفصول اللاحقة حول تدريس القرآن وعملية الإدلاء بالشهادة داخل المحكمة والمراسم المرتبطة بشؤون الدولة وأثناء كتابة وثائق أو صكوك الملكية. وتقف هذه التقاليد في مقابلة واضحة جداً مع المدونات القانونية التي ستحل محلها، فلقد كانت كتب الفقه التقليدية عبارةً عن نصوص مفتوحة قامت على مقارنة وجهات نظر متعارضة تطلبت في كل الأوقات تفسيراتٍ وشروحاً.



ويستمر المؤلف في الفصل الثاني من الكتاب في فحص كتب الفقه، على أنه في هذا الوقت يوسع تحليله ليشمل دراسة المذهب الفقهي الذي كان يتبناه الأئمة والحكام السابقون فلقد كان الحاكم الذي تتوافر فيه شروط الإمامة قادراً على كتابة الفتاوى أو الآراء الدينية كما كان قادراً على حكم البلاد. ويستكشف مسيك الخطاب التاريخي للأئمة عن طريق مناقشة كيف أنه في فترات سابقة كانت السياسة الشرعية موجَّهةً ضد العثمانيين الأتراك، لكنها بعد ذلك واجهت تحديات عندما ظهرت الدولة القومية الحديثة.

ويركز مسيك في الفصل الثالث على استكشاف التغيرات الحديثة التي جرت في الفترات المتأخرة. وتركيزه تمحور حول تحول هيمنة النص الشرعي عن طريق عملية التقنين القانوني في شكل مواد. وقد تناول في البداية عملية التقنين العثمانية ثم درس بعدها مستطرداً، سياق الفترة الاستعمارية وانتهى

بتقديم وصف للتنظيم القانوني الشرعي من طرف حكومة الجمهورية العربية اليمنية في أواخر السبعينات.

والفصل الرابع المعنون «تجربة الأداء» عبارة عن تفصيل لأساليب التعلم والمبررات المنطقية لوجود المدارس القرآنية وكذلك مجموعات الدرس المتقدمة. ويوضح المؤلف هذه المسألة بقوله: «في ثقافة الكتابة المعقدة، اعتمدت عملية إعادة إنتاج التلاوة للنصوص المهيمنة على أساس خلفيات الكتابة، بينما في المجال النصي بقي الوجود المتزامن للقراءة وأساليب الكتابة أمرين معياريين».

وعنوان الفصل الخامس «المنهج الجديد» وبدأ فيه بوصف الأسلوب اليمني للتعليم في الأيام الخوالي حيث لعبت المدرسة القرآنية دوراً رئيساً في التعليم. بعدها ناقش مسيك مسألة دخول التعليم الحديث بأساليبه المدرسية الجديدة في نهاية القرن التاسع عشر والذي جاء به العثمانيون. وقد عُدّل هذا النموذج وأُكمل لاحقاً من طرف لأئمة الذين قدموا خليطاً من النظام العثماني السابق مع دروس ذات تركيز فقهي وبالأسلوب الكلاسيكي.

واهتمّ الفصل السادس بـ «ثقافة الطباعة» التي ناقشها مسيك بوصفها من اهتمامات الدولة حيث بدأت بالطباعة وإصلاح المكتبات وكيف أن الدولة وبشكل رسمي دعمت كتابة التاريخ. وكما هو حال المدارس ذات الأسلوب الجديد الذي أدخله الأئمة كانت برامج إصلاح المكتبات هذه أيضاً عبارة عن خليط من أفكار مؤسسية قديمة داخل أشكال جديدة محسنة. وكانت جهود المعارف هذه عبارة عن محاولة لتطوير هوية الدولة وتوسيع مدى سلطتها عن طريق وسائل تقنية نصية جديدة.

وقارن مسيك في الفصل السابع، المعنون «علاقات التأويل» الدور التقليدي للمفتي مع القضاة. ولقد وجد أن الفرق الرئيسي بينهما هو أن المفتين الذين حافظوا على دور العالم ـ المعلم كانوا مقصد السائلين للفتوى التي ليس عليهم الالتزام بها، بينما يحكم القضاة في سياقات يتوجب فيها

وجود خصوم في حالة عداء صراعي وأحكامهم ينبغي أن تنفذ. أما المفتون الذين ارتبطوا بعالم المعلمين والطلاب، فإن مجالهم هو المدرسة وبالذات الجامع الكبير. أما بالنسبة للقضاة فإن مجالهم هو المحاكم وهي مجال نفوذهم العام حيث تحقق الدولة سلطة القانون.

أما الفصل الثامن والمعنون «مجتمع الشريعة» فإنه يفحص النصوص الشرعية كما هي معاشة في العلاقات الاجتماعية وفي تجسيداتها الإنسانية وتفاصيلها التفسيرية. ويلاحظ مسيك العلاقة بين التفسير والهرمية الاجتماعية كما عرفت عبر الصورة الشرعية المهيمنة للمجتمع. وتتمحور علاقات القوة المحيطة بالنصوص المهيمنة على أساس الصلة بين التفسير والتراتبية الهرمية والتحوّلات. وكذلك أوجه الغموض التي قد توجد في الصور الاجتماعية التي تعكسها والتي تظهر للعديد من الأشخاص المجسدين والناقلين لها. ويتميز الخطاب الشرعي بمستويات نصية مختلفة ومعاشة. فالفهم الشرعي للنظام الاجتماعي مثبت على أساس التمييز بين المعرفة والجهل، وهو تمييز لا يطال الفروق بسبب الذكاء وإنما يطال المعرفة المكتسبة بسبب التعليم المتقدم. ولقد وجد مسيك أن ذلك موجود بدرجات مختلفة من المشروعية وهي نقيض المعتقد الشرعي الذي تعززه فاعلية الهيمنة.

ويركز الفصل التاسع المعنون «الوجود القضائي» على الجانب القضائي العدلي، حيث يطور فكرة الوجود المثالي كما هي مرتبطة بعمليات المحكمة الشرعية والممارسة الحكومية في ظل حكم الأئمة. ويناقش مسيك الإجراء الأساسي للحصول على العدل والتحرر من الظلم، عن طريق الدولة، موضحاً أنه كان عن طريق طلب مباشر يقدم لمسؤول رسمي، وأحد هؤلاء المسؤولين كان القاضي الشرعي. فلقد كانت معرفة القاضي الشخصية للناس وأحوالهم تشكل أساساً مهماً ومعتبراً للفصل العدلي/القضائي. فبحسب كتب الفقه الشافعية والزيدية، بإمكان القاضي أن يصدر حكماً قضائياً يعتمد على معرفته الشخصية بالأحداث. فهو يقيم معرفته العرفية هذه ليس على الأشخاص أو الوقائع وإنما يقيمها أيضاً على أساس نماذج وأعراف وعادات سائدة. ومعظم

القضاة الذين عينهم الأئمة في اليمن إنما عينوا من أسرة «الإرياني» المهمة والتي اشتغلت بالقضاء وحافظت على التوازن بين المذهبين الشافعي والزيدي، فهم شوافع في أمور العبادات وزيود في المعاملات.

ويفحص الفصل الحادي عشر المعنون «دليل الكلمة» الاستخدام اليومي للوثائق القضائية مثل العقود وصكوك الزواج والطلاق ويدرس لماذا كانت قيمتها كدليل موضع تساؤل. ويوضح مسيك أن مشكلة أمثال هذه الوثائق إنما تنبع من تناقض، إذ بينما الوثائق القانونية هي جزء لا يتجزأ من أمور المجتمع فإن قيمتها كأدلة أو شهود لم يقم عليها دليل في المعتقد. وترى كتب الفقه أن عملية الإدلاء بالشهادة مرتبطة بعملية إعداد أدوات كتابية، كما هو الحال في النص القرآني المقتبس، لكن مع ذلك فإنهم لا يعترفون بقيمة الوثائق كأدلة في إجراءات المحكمة الترافعية. ولغياب الدليل عليها دينياً فإنها تبقى غير مقبولة في أفعال المحكمة، لكنها تبقى مع ذلك حاسمة ومهمة في الشؤون الحياتية. وبسبب هذا التناقض أو التفاوت تبقى الوثائق القضائية أو القانونية غامضة.

ويقدم مسيك في الفصل الثاني عشر المعنون «النصوص الحلزونية» تحليلاً رائعاً مقارناً بين استخدام القضاء في الأشكال المكتوبة مع الاستخدام الأوسع للقضاء في المجتمع. ويظهر كيف أن التحولات في أسلوب الكتابة في أنواع أدبية مثل كتابة الرسائل والوثائق القانونية إنما ارتبطت بتطورات موازية في السجلات البيروقراطية وفي الأختام الرسمية وبعدها وبشكل امتدادي في التعديلات في الفراغ الفيزيقي والتغيرات في «مجال المعرفة». ويستخدم مسيك هذا الفصل كفرصة لاستكشاف الكتابة العربية التقليدية بوصفها صورة حسية أو استعارة قضائية يقدم من خلالها رؤى في طبيعة الممارسة الخطية وفي مسار التغيرات الاستطرادية. وتتبع هذه التغيرات عبر الممارسات النصية في مجالات مثل مجال إدارة حفظ الكتب والاستخدام الرسمي للأختام. وما يوضحه مسيك يتميز بتوجه نحو النص الحلزوني في الوثائق الرسمية التقليدية. وغالباً ما يكون ذلك في نصوص بها هامش واسع متروك في

الجانب الأيمن وفي الأعلى، حيث يميل الكاتب للكتابة إلى الجانب الأيسر ويكتب إلى الأسفل في الوثيقة وبشكل حلزوني متجهاً نحو الهامش الأيمن وبشكل متدرج إلى الأعلى وكذلك بتعبئته ذلك الهامش أيضاً. ويصدق الشيء نفسه مع الأختام الرسمية. وفي أوقات أحدث افتقد هذا التأثير الحلزوني بسبب انتشار المعيارية في الوثائق الرسمية وحلت محله أشكال جديدة حافظت وبشكل دائم على الشكل المستقيم. ويشير مسيك إلى شعرية الفراغ المكتوب هذه موضحاً كيف يمكن توسيعها إلى مجالات عامة لتنظيم الفراغ مثل تنظيم المدن والعمارة ومجال الدولة برمتها. ففي دولة الخط هذه، كانت المدن التقليدية تصمم كذلك في شكل فراغي، وتأخذ مناطقها الحضرية الجديدة التصور الأوروبي للفراغ القائم على شوارع وميادين مستقيمة، وكذلك وعلى مستوى أصغر قامت المبدعات العمرانية على تحولات مشابهة. ويختتم مسيك هذا الفصل بالربط بين الفراغ الفيزيئي والمفاهيمي وبين فراغ الكتابة وفراغ المعرفة، أو ما أسماه فوكو: «الفراغ الإبستمولوجي المخصص لفترة محددة ما». فكما حدث تحول تنظيمي بين النصوص الحلزونية والنصوص المستقيمة، فإن هناك أيضاً تحولاً في خطاب الشريعة، حيث يختلف الخطاب السببي القديم عن الخطاب التجريدي العقلاني الجديد.

# حصن الاسم: قراءات في الأسماء العربية (جاكلين سوبليه)*

**مراجعة طلحة حسين فدعق**

يتناول هذا الكتاب الاسم العربي في العصر الوسيط كظاهرة لها أبعادها الاجتماعية والتاريخية ولها عناصر وتقسيمات لكل منها دلالة ومعنى وأسلوب صياغة. ويرتبط كل عنصر ليس بالمسمى وواقعه الاجتماعي فحسب وإنما بالزمان والمكان أو ما سمته المؤلفة البعد الأفقي والعمودي. فإلى أي مدى يعكس الاسم هوية الشخص.. وإلى أي مدى يغلف تلك الهوية؟ ثم كيف يحتجب الاسم ذاته.. وكيف يشكل في ذات الوقت حجاباً لهوية حامله؟ وكيف تتداخل أمور عديدة خلال ذلك؟! هذا بعض ما حاولت المؤلفة بحثه في مؤلفها القيم الذي هو عبارة عن دراسة تحليلية للاسم العربي اشتقت بياناتها من كتب التراجم في العصر الوسيط. وقد خصصت لكل عنصر من عناصر الاسم مبحثاً خاصاً به متناولةً إياه بالتحليل التاريخي واللغوي ورابطةً إياه بسياقه الاجتماعي والثقافي. ليس هذا فحسب بل حاولت الخروج بتصور نظري حول الاسم العربي.

قسم الكتاب إلى عدة مباحث بدأتها المؤلفة بما عنونته «**صانع الاسم**» ألقت فيه الضوء على معنى اسم العلم في العصر الوسيط وأنه يشتمل على المعرفة والتسجيل والحصر لكل شيء في الذاكرة من خلال أعلام الأشخاص

---

(*) جاكلين سوبليه، حصن الاسم: قراءات في الأسماء العربية، ترجمة سليم محمد بركات، دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، 1999.

وأن هذا هو سبب ظهور أدب التراجم في ديار الإسلام في العصر الوسيط وبالذات في ظل سلاطين المماليك البحرية، وقد اختص ذلك الأدب بتحديد هويات الأشخاص ونبذ عن حياتهم وقد وضحت المؤلفة أنها اعتمدت على ما ورد في تلك التراجم والمصنفات كمصدر رئيسي لبحثها هذا حول اسم العلم، كما أشارت إلى أهمية تلك التراجم وكيف تكمن بصفة رئيسية في كونها الكاشف الحقيقي للاسم بصيغته الكلية التي تدل على الشخصية، تلك الشخصية التي تعني أن الفرد محدد الهوية وذو اسم مكتمل العناصر. وذكرت أن تلك التراجم قد اختصت بما يكفل تحديد تلك الهويات ومنع اختلاطها وأن لذلك أهميتها في الدين الإسلامي لا سيما في مجال نقل الحديث الذي يعتمد على الإسناد في الرواية. وقد انتقلت المؤلفة بعد ذلك إلى عناصر الاسم الوسيطي فذكرت أنه يتكون من: اسم العلم ـ الكنية ـ اللقب ـ اسم النسبة، وأوضحت أن الاسم بكافة عناصره يندرج تحت ما أسمته الزمن العمودي والمدى الأفقي في دلالة واضحة على التأثير المتبادل بين الاسم وبين بعدي الزمان والمكان. ففي البعد العمودي يتصل الاسم متسلسلاً عبر الزمن بالأسلاف في الماضي ليس هذا فحسب وإنما ينعكس أيضاً في المستقبل على الذرية، وربما يشكل اسم النسبة أكثر عناصر الاسم تأثراً بهذا البعد. أما البعد الأفقي فيظهر فيه أثر المكان على الاسم خاصة على عنصري اللقب والكنية، وأشارت إلى أن تأثير الأماكن يختلف نسبياً في هذه الناحية؛ فمن الأماكن ما هي معتمة يتضاءل تأثيرها كعناصر تسوية مثل مدن المركز الإسلامي (مكة والمدينة) بعكس المناطق البعيدة كـ خراسان مثلاً والتي تشكل مناطق أسطورية يظهر تأثيرها بشكل جلي واضح في الأسماء.

وفي مبحثها المعنون «حكم السلف» تشير المؤلفة إلى أهمية سلسلة النسب في الإسلام وكيف أنها في الدنيا أبوية بينما هي في الآخرة أمومية. ولذلك اهتم المسلمون بتسمية حتى أسقاط الأرحام. كما أشارت إلى أهمية الأنساب ومعرفتها بصفة عامة لدى العرب في الجاهلية وكيف ظهرت لديهم فكرة الحسب والنسب تلك الفكرة التي تعبر عن الشرف العائلي وكيف يرتبط

الحسب بصفات نبيلة في مقدمتها الكرم عند الأجداد فيما يدل النسب على السلسلة التي تربط المرء بعصبته القرابية . وتنتقل بعد ذلك إلى تحليل دلالي للمفردات اللغوية الخاصة بالقرابة استشهدت فيه ببعض ما أورده **روبرتسون سميث** في مقالته الشهيرة عن القرابة والزواج عند العرب والتي أورد فيها فكرته حول التقسيمات القبلية لدى النسابين وكيف أنها تعود في الأصل إلى العصر الأموي.. وترى المؤلفة أن شبكات القرابة سواء الأبوية أو الأمومية تفرض على الفرد العديد من الالتزامات أو الحقوق والواجبات إضافة إلى تحديدها لما أسمته بـ (المحارم).. وبالتالي فإن تحديد موقع الفرد من تلك الشبكة القرابية موضوع مهم وله دلالته ولا يتم ذلك التحديد إلا عن طريق الاسم. وقد أشارت بعد ذلك إلى ما لعبته الدواوين من دور ـ خاصة في عهد عمر بن الخطاب ـ في لفت الانتباه للاهتمام بتحديد الأنساب والأسماء. وكيف ارتبطت أعطيات الجند آنذاك بمقدار وشائج القربى من الرسول (ص)، وقد نحى عمر في اهتمامه بالأنساب منحى الرسول عليه السلام خاصة في تبديل تلك الأسماء ذات الدلالة الوثنية متبعاً المبدأين اللذين وضعهما الرسول وهما: تعبيد الأسماء (إذا سميتم فعبدوا) إضافة إلى الاهتمام بالطابع الجمالي. انتقلت المؤلفة بعد ذلك إلى المماليك موضحة القواعد الثلاث التي تحكم بناء أسماء النسبة عندهم وكيف أنها إما أن تشتق من اسم معتق المملوك نفسه أو تؤخذ من لقب السلطان الذي يتبعه المماليك مباشرة أو قد يبنى اسم النسبة من الاسم الدال على وظيفة السيد. وقد تطرقت أيضاً لشبكة العلاقات القرابية لديهم وكيف أنها شبكة قرابة أفقية بين المماليك أنفسهم.. أما فيما يتعلق باتجاه أصولهم فإنهم لا يعرفون لأنهم جلبوا صغاراً وأعطوا أسماء أسلاف وهمية، وبالنسبة لنسلهم فإنهم يعطونهم أسماء عربية إسلامية غالباً.. وقد تمّ إلقاء الضوء على معاني أسماء المماليك ذاتها وكيف أنها شملت ثمانية أصناف غطت معاني القوة والسعادة والعالم الحيواني والمعادن وأسماء الألوان والأرقام والأغذية، وقد يزاوج بين تلك المعاني السابقة لإنتاج أسماء مركبة، كما تم أيضاً عرض موجز للأسماء الوهمية.. كيف تصاغ.. وكيف تثبت في السند لسد ثغرة ما تتعلق بالنسب وأوردت استشهادات عديدة حول ذلك.

في المبحث المعنون «برهان الشخصية» تطرقت المؤلفة للكنى بإلقاء الضوء على مكوناتها وأهميتها وأشكالها وكيف كانت في العصر الوسيط. فذكرت أن الكنية تتكون من شقين الأول كلمة أب أو أم والثاني اسم قد يكون علماً وقد يكون ذا دلالة حسية أو مجردة. وذكرت ما للكنية من أهمية في ذلك العصر من حيث دلالتها على انتماء الشخص للعالم العربي وأنه من المسلمين الأحرار، كذلك الدلالة على المكانة المرموقة له في السلم الاجتماعي. وعن أشكال الكنى فقد حصرتها في مجموعات ثلاث: الكنى التي تعبر عن الصلة النسبية، والكنى التي تكون صدى لاسم الرجل نفسه وهذه بدورها قد تكون إطنابيةً أو احتمالية أو تواترية، والشكل الأخير عبارة عن كنى التعظيم وهذه أيضاً قد تكون افتخارية أو تفاؤلية أو لقبية. ومن خلال تتبع تاريخي موجز أوضحت المؤلفة ما أدخله الرسول (ص) على الكنى من تعديلات عندما نقلها إلى الصيغة الإسلامية وكيف أن هدفه من ذلك كان: الإبقاء دون حرج على كنى غير المسلمين ممن رفضوا أن يسلموا، كذلك إضافة كنية محتقرة للرجل الذي يظن انتماؤه لفئة المنافقين، وأيضاً ابتداع كنية وهمية تخفي اسم الأب الوثني.. هذا كان في عصر النبوة أما بعد ذلك فقد أصبح تغيير الاسم جزءًا من عملية التحول للإسلام ذاته.. وبوصولها إلى العصر المملوكي أشارت المؤلفة إلى آداب إطلاق واستخدام الكنى آنذاك فذكرت أن الكنية تستخدم للتسمية في الكتابات أو المخاطبات وأن ذلك يمثل جزءًا من الأصول الاجتماعية، أما في البلاط السلطاني فمن نظام المراسم ألا يخاطب أحد بكنيته وإنما باسمه لأن المخاطبة بالكنية تعني رفع الكلفة بينه وبين الأمير. كما أشارت إلى ما كان عليه الأمراء من إسراف في اتخاذ الكنى، وأيضاً ما كان يفعله البعض من الجمع بين أكثر من كنية إما ليبعد عن الأذهان ما في اسمه من دلالة وثنية وإما لأن الأمر كان عادةً اجتماعيةً سائدة. أيضاً تطرقت للعلاقة المتبادلة بين الكنية والواقع الاجتماعي حيث تعكس الكنية الفئة التي ينتمي إليها الشخص ودوره فيها كما تبرز أيضاً كيف يتدخل في أحيان كثيرة ذلك الواقع ليطلق على الفرد ـ بحسب الظروف ـ كنية جديدة. وقد أوردت بعض الملاحظات حول كتابة الكنى في العصر الوسيط

وكيف أنها تعتبر العنصر الذي يبدأ به كتب التراجمة ترجمته لشخص ما وأن تلك الكنية تؤدي في اللغة العربية ما يؤديه الحرف الكبير الذي تبدأ به أسماء العلم في اللغات الأخرى. أما في تراجم النساء فإن الكنية تؤدي إلى تغيير في اسم النسبة وتحويله إلى صيغة المؤنث. ولم تنس المؤلفة أن تشير في ختام مبحثها هذا إلى الكنى المكونة من الأسماء المركبة مع ذو وذوات وقد دللت بالعديد من الشواهد التاريخية واللغوية في معرض ذلك.

وقد خصصت للقب مبحثها المعنون «**الذكر الباقي**» فذكرت مميزات اللقب من حيث كونه موجزاً ـ يحتل حيزاً محدوداً لفظاً ومساحة ـ وكيف أنه يتميز بوقعه الثابت في الذاكرة ويشمل غالباً على صورة مجازية. كذلك قد يكون اللقب أحد عناصر الاسم لكنه يبرز أكثر من سواه لذلك يسمى اسم الشهرة أي الاسم الذي يعرف به الشخص أكثر مما يعرف بسواه، وذكرت أن من خواص اللقب أيضاً ندرة انتقاله من الأب لأبنائه. وعن استخدام اللقب ذكرت أنه يستخدم بطريقتين، فإما أن يستخدم وحده في المخاطبة الشفهية أو في الكتابة عندما يتعلق الأمر بأشخاص محددي الهوية، أو قد يورد اللقب مع عناصر الاسم الأخرى بغض النظر عن موضعه عندما يكون الهدف تحديد هوية شخص ما. وقد تطرقت المؤلفة للمكانة الهامة التي يحتلها اللقب في نظر مصنفي التراجم في العصر الوسيط فهو عنصر هام بسبب ما يحمله من تنوع وبسبب جانبه الحكائي المرتبط بأسباب اختياره. ومع ذلك فإن اللقب يعتبر عنصراً صعباً حصره لأنه قد يكون لقباً حقيقياً اخترع لتمييز شخص معين وقد يكون في حين آخر أحد عناصر الاسم لكنه أبرز إبرازاً خاصاً. وقد أشارت إلى بعض الدلالات السياسية للقب فقد يغدق أولو الأمر ألقاب التمجيد بسبب عجزهم عن إغداق الذهب، كما قد يعكس اللقب نفسه موقف الدولة ذاتها سواء الخانع أو الهجومي وذلك بحسب ما يطلقه أولياء الأمر فيها على أنفسهم من ألقاب، هناك أيضاً علاقة ثلاثية الأبعاد بين كل من اللقب والحقبة الزمنية والمكان الذي سادت فيه الدولة، وتظهر تلك العلاقة من خلال الأشياء المادية المتنوعة التي نقش اللقب عليها.. وهكذا يعكس اللقب تلك الحقبة وذلك المكان..

أما اسم النسبة فقد خصصت لـه المؤلفة مبحثها المعنون «**النسبة والوضع الشخصي**» فألقت الضوء على اسم النسبة من حيث تعريفه وأهميته وما يحمله من دلالات تتعلق بالواقع الاجتماعي من جهة والوضع الشخصي من جهة أخرى. فذكرت بدايةً أن اسم النسبة هو المنتهي بياء مشددة، أو ألف ونون ثم ياء مشددة مع تاء التأنيث في حالة المؤنث، ويعتبر اسم النسبة عنصراً تسموياً هاماً لتمييز الانتماء إلى جماعة معينة أو منطقة معينة أو اتجاه فكري معين، كذلك يلعب دوره كعنصر اختزالي للسلسلة التسموية. ففي الجاهلية مثلاً كان الرجل يعرف نفسه عن طريق ذكر نسبه ونسب قبيلته. أما بعد الإسلام وعندما أصبحت أنساب القبائل المسلمة معروفة أصبح اسم النسبة يدل على القبيلة ويرتبط بها. وليس هذا فحسب بل أصبح أيضاً يضيف إلى اسم الرجل الصبغة الإسلامية. وعن إشكالية العلاقة بين اسم النسبة والمكان ذكرت المؤلفة عدة صور توضح ذلك منها: أن الأراضي الإسلامية هي فقط التي تنشأ منها أسماء نسبة جغرافية أما غير الإسلامية فلا، وبالتالي يشير اسم النسبة هنا إلى انتماء الشخص إلى فئة اجتماعية معروفة ومحددة ومسلمة ولها مداها الجغرافي الخاص بها. كما أشارت المؤلفة أيضاً إلى مركز العالم الإسلامي المتمثل في المدن المقدسة (مكة والمدينة) وكيف أنه يشكل مناطق معتمة من ناحية تأثيرها كعناصر تسموية. فاسم النسبة من تلك المدن المقدسة لا يستخدم إلا ضمن شروط صارمة منها أن يكون الرجل أصله من هناك أو استقر فيها طويلاً. كما توصلت إلى نتيجة مفادها أن الذين يحملون اسم العلم لتلك المدن المقدسة هم عادة من يعيشون في أقاصي العالم الإسلامي كالهند وفارس مثلاً. وتستطرد في هذا المجال فترى أن الرجل الرحالة عادة يلقب باسم البلد الأصلي الذي ارتحل منه فإذا عاد إليه انتفى عنه ذلك اللقب. كما ميّزت بين أسماء النسبة الموروثة والمكتسبة فذكرت عن الموروثة أنها إما أن تكون نسبةً إلى قبيلة معينة أو جد معين أطلق اسمه على نسله، أو نسبة إلى جد انتقل اسمه إلى ذريته فقط ولا علاقة لاسمه بالقبيلة، أو نسبة إلى مكان ـ والنسبة للمكان هنا قد تكون موروثة أو مكتسبة ـ أما أسماء النسبة المكتسبة فهي تلك الأسماء التي تربط الشخص بالواقع الاجتماعي وتعبر عن صلته بمكان أو

اتجاه فكري معين. وعند هذه النقطة تلفت النظر إلى التداخل بين اللقب واسم النسبة. وقد استطردت في هذا المجال بإلقاء نظرة تحليلية لأنواع أسماء النسبة المكتسبة ومعانيها وتحليلها اللغوي.. مرفقةً كل ذلك بأمثلة من العصر المملوكي تناولتها بالتحليل مبينةً أبعاد كل منها بصاحبه. أيضاً تطرقت لنقطة هامة هي العلاقة بين اسم النسبة والوضع الشخصي الذي يختلف تبعاً لاختلاف مكانة الشخص وأدواره سواءٌ أكان رجلاً أم امرأة أم طفلاً. فمن ناحية تعكس أسماء النسبة وضع السلطة البطريكي السائد حيث تورث الأسماء بشكل عام بالطريق الأبوي كما تظل على الأغلب في صيغة التذكير. وبتحليلها لكتب التراجم وجدت أن الأغلبية الساحقة هي تراجم الرجال أما النساء فهن قلة وإذا ذكرهن صاحب الترجمة فهو يذكرهن بأحد أسلوبين: إما إيراد ترجمتهن حسب التسلسل الهجائي وإما إيرادهن في آخر المصنف.. وبصفة عامة ترى المؤلفة أنه حتى أسلوب إيراد أسماء النساء في كتب التراجم يعكس من جهته أيضاً نمط السلطة البطريكية السائد. فالنساء اللاتي وردت ترجمتهن غالباً كانت لهن صلة بعالم الرجال فهن إما محدّثات أو عالمات اعترف الرجال بقيمتهن كما أن طريقة إيراد أسمائهن تدل على تبعيتهن لعالم الرجل حيث تضعهن موضع البنت أو الزوجة أو الأم ودللت بأمثلة عديدة حول ذلك. أما عن الأطفال فذكرت اختلاف أسمائهم عن أسماء الكبار لأنهم لم يتلقوها بعد، وأوضحت أن البنات في صغرهن يكون لهن أسماء عديدة لكنهن يفقدنها عند الكبر وربما كانت هذه ظاهرة تعويضية لأنهن لا يحملن أسماء مركبة مع كلمة الدين كما هو الحال عند الذكور، وقد تفسر تلك الظاهرة بأنها للتمييز بين البنات اللاتي يحملن نفس الاسم الأول داخل نطاق القرابة الأفقية. ولم تنس أن تشير إلى كلمة (فلان) ومدلولها الهام في تلك المصنفات وكيف أنها تكمل الحلقة المفقودة في سلسلة النسب.

وفي مبحثها المعنون **«الاسم منطلق البحث»** سعت المؤلفة لإلقاء الضوء على الكيفية التي تبحث فيها الأسماء وكيف تدون في كتب رواية الحديث.. وكيف ترتب عناصرها وفقاً لنمط معين متعارف عليه.. ثم كيف يتدخل اتصال

السند أو انقطاعه في طريقة تدوين تلك الأسماء. فذكرت أن النصوص التي وردت من العصر الوسيط كانت ترافقها سلاسل لأسماء رواة نقلوا النص إما مشافهةً أو كتابةً أو الاثنين معاً. وأوضحت أهمية اتصال سند الرواة في النقل الشفهي لسببين أولهما أن الحديث الشريف قد اعتمد على ذلك والثاني لأن اللغة العربية لا تكتب فيها حروف المد ومن هنا فالتلاوة الشفهية مهمة للتوثق من صحة اللفظ. وقد ميّزت في هذا الصدد بين نوعين من الرواية يمتزج فيهما الأسلوبان الشفهي والكتابي وهما رواية الحديث بالإسناد، ورواية مدونات الحديث ـ تلك التي تروى بحضور المؤلف عند ابتداء السند ـ وتبرز أهمية الأسماء هنا في ضرورة تسلسلها ضمن سياق السند، فالسند يتضمن على حلقات هي عبارة عن أسماء الرجال فكل رجل يمثل جيلاً، وتصبح تلك الحلقات عبارة عن الأجيال التي تفصل بين النبي والمؤلف، والسند يجب أن يكون متصلاً وإلا فقد موثوقيته وبالتالي فقدت التلاوة نسقها الذي لا يقبل الانقطاع. ولما كان هذا الموضوع له أهمية كبيرة فقد ألقت الضوء على أشكال رواية الحديث وأضحت أهمية ودور عناصر الاسم في تحديد هوية الراوي فمشاهير الرواة على سبيل المثال تورد أسماءهم موجزة بينما المحدثين المغمورين لا بد من إيراد أسماءهم كاملة حتى لا تختلط بغيرها. كما أبرزت نقطة أخرى تتضح فيها أهمية الاسم وهي تلك الشهادات للرواية الشفهية المسجلة على هوامش المخطوطات ووضحت كيفية كتابة الاسم على هامش المخطوطة.. وكيف تختلف سلاسل الإسناد في تلك المخطوطات عنها في كتب الرواية من حيث كونها تخص أشخاصاً على قيد الحياة في حين أن سلاسل الإسناد في الرواية ومعاجم التراجم تخص أشخاصاً متوفين.. وهكذا فإن تلك السلسلة المركبة من تلك الأسماء المترابطة لو فقد منها اسم يفقد السند قيمته وبالتالي قد يكون ضعيفاً أو متروكاً، ولذلك اخترعت الأسماء الوهمية لتضاف إلى الفراغات الماثلة في سياق الأسانيد. وقد تم التطرق لشهادات القراءة وإجازات الرواية وإيضاح الفرق بينهما كشكلين من أشكال رواية الحديث.. وكيف تصاغ الأسماء في كل منهما كما تمّ الإشارة أيضاً إلى كيفية كتابة الأسماء في المراسلات الرسمية في العهد المملوكي مقارنةً بمثيلها

في عهد النبي والخلفاء الراشدين.

في مبحثها الأخير المعنون «**نحو نظرية لاسم العلم**» والذي يعتبر الأهم حاولت المؤلفة أن تمهد لفكرتها النظرية في اسم العلم العربي بعرض خلاصة موجزة لدراستها أشارت فيها بداية إلى الذهنية المنهجية في العصر المملوكي. وكيف تفتقت آنذاك من خلال فهرسة عناصر الاسم العربي في كتب التراجم. وكيف سار ذلك وفق أساليب منهجية دقيقة تمّ فيها التحديد والتصنيف وفقاً لمعايير ووجهات نظر مختلفة وبالتالي كيف اعتبرت تلك التراجم مؤلفات منهجية. كما توصلت المؤلفة من خلال تحليلها التاريخي إلى أن السياق الاجتماعي والثقافي آنذاك كان له دور في ظهور تلك التراجم حيث إن الوضع المغلق للدولة المملوكية وانعدام الحوار بينها وبين الخارج أدى إلى انغلاق أهل العلم في حدود عالمهم وانصرافهم إلى حصره.. فكان من نتيجة ذلك بروز عقليتهم المنهجية التي ساعدت على إحصاء أسماء كثيرة بالغة التعقيد. وتشير هنا إلى بروز سلطة كتاب التاريخ والتراجم فهم محررو تلك التراجم وصانعو الأسماء وقد كان لهم من وجهة نظرها دور مزدوج: فهم يضمون عناصر اسم الرجل المترجم له من ناحية ويفهرسون أسماء الرجال من ناحية أخرى.. ونتيجةً لذلك تكاثرت الفهارس منذ القرن السادس الهجري وألفت التراجم وصممت معاجم مختلفة لمختلف عناصر الاسم. وترى المؤلفة أن التفكير المنهجي للمؤرخين وكتاب التراجم آنذاك قد دار حول أربعة أهداف هي: حصر القراءات المختلفة لعناصر الاسم وتحديد هويات من يحملونها، وتصنيف مكونات الاسم حسب صيغها، وتنظيم عناصر الاسم في فئات حسب مدلولها. وأخيراً تأليف مؤلفات مفصلة عن دواوين الإنشاء والإدارة حددت فيها صيغ الأسماء بصورة منهجية. وقد ألقت الضوء على المدى الثقافي والاجتماعي للاسم.. وكيف أن للاسم موطناً ومكاناً وبقدر ما يثبت وجوده ويستحوذ على أكبر مساحة من المدى المكاني بقدر ما يضمن الثبات.. ودللت على ذلك بما كان سائداً في العصر المملوكي من طقوس اعتلاء السلطان المملوكي للسلطة وكيف يبدأ ذلك بإعلان الاسم ثم ما يتبع ذلك من

إجراءات تأكيد لاسم السلطان. وكيف تبرز سلطة ذلك الاسم من خلال الأدوار التي يلعبها في الحياة الاجتماعية للشعب حيث يضرب على النقود ويعلن في خطب يوم الجمعة كما يكتب في الرسائل الموجهة لأمراء الأقاليم. وإن كان للاسم وطن فبالتالي له حدود ـ مكانية كانت أو زمانية ـ هذا ما أكدت عليه المؤلفة حيث ترى في الاسم مرآةً عاكسةً للعالم الإسلامي يعكس مدى ارتحال الإنسان وابتعاده عن مكانه. فما دام الإنسان في بلده فهو لا يتسمى به ويحدث العكس إذا شد الرحال بعيداً عنه، ويستثنى من هذه القاعدة مغادرة الإنسان ديار الإسلام وأداءه الحج. ومن ناحية أخرى يرتبط الاسم بالزمان حيث يعتبر همزة وصل بين الماضي والمستقبل.. يورث من الآباء وينقل وفقاً لقانون التواتر إلى الأحفاد. كما تربط المؤلفة بين الاسم والفأل فتذكر أن العرب اعتادوا أن يهبوا مواليهم أسماء حسنة يتفاءلون بها بينما يطلقون على أبنائهم أسماء يقصد بها إرهاب العدو، فالكلمة هنا لها وقعها في السمع من حيث خلق الإحساس بالاطمئنان أو عدمه. وعن فكرة الأضداد والدلالات المزدوجة للأسماء ترى أن الأسماء قد تطلق على من يحمل عكس مضمونها.. وهنا قد يبرز جانب التفاؤل أو جانب آخر هو الحوار مع الخالق عن طريق هذه الأضداد. كما تطرقت للاسم في صيغة المثنى وكيف أنه ينطوي على سر الحماية المضاعفة لهوية حامله.

وتصل بنا المؤلفة إلى ـ حصن الاسم ـ والذي حاولت فيه صياغة تصور نظري حول اسم العلم العربي رأت أنه مبني على مسلمتين: الأولى مسألة الأسماء والصفات الإلهية التي أشار إليها القرآن في الآية ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾ والثانية هي فكرة الآية القرآنية ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾. وفي المسألة الأولى تنطلق المؤلفة لتحليل بعض ما ورد في أسماء الله الحسنى اعتماداً على بعض ما ورد لدى الصوفية والمتكلمين لا سيما حول فكرة الاسم الأعظم والعلاقة بين وجود الشيء وتسميته كذلك الاسم كرابطة مباشرة مع الله ومن خلال ذلك ترى أن الآية تشير إلى سر الاسم فالاسم يدل على كينونة المسمى ويحجبه في نفس الوقت وأن هذه الفكرة من

وجهة نظرها تنطبق على الله الذي له أسماء كثيرة تدل على ذاته.. ولكن الاسم الأعظم لا تبلغه المدارك. أما المسألة النظرية الثانية حول فكرة الآية ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ فتربط فيها بين الاسم والهوية. وترى أن تلك الأسماء المتنوعة التي وردت في كتب التراجم تعكس في حقيقتها هويات متباينة. ففي الأزمنة الجاهلية تدل تلك الأسماء على الهوية الجماعية التي تبرز وتطغى على هوية الفرد وذلك عندما يبدأ العربي في التعريف بقبيلته والبطن الذي ينتمي إليه ثم يذكر اسمه الوجيز. وقد حدث العكس بعد الإسلام حيث تعددت عناصر الاسم وبالتالي أصبحت تدل على أصل الشخص ومسلكه ونسبه وانتمائه الإسلامي وأصبح الاسم بذلك مجموعة من الحجج تتمثل في عناصره المتعددة (اسم ـ كنية ـ لقب ـ اسم نسبة). ومع أن تلك العناصر عامة إلا أن جمعها وترتيبها يساعد على تحديد الهوية. وهي ترى أن الأسرة الإسلامية عادة تطلق على أبنائها الاسم الأول وترفق ذلك بأسماء ودية داخل نطاق العائلة ولكن إذا خرج الشخص من محيطه العائلي إلى محيط المجتمع تطلق عليه أسماء متنوعة هي الكنى والألقاب وبالتالي يختفي الاسم تحت تلك البدائل التي تحجبه. هكذا يستطيع الفرد أن يعيش خلف حجاب الاسم ولا تتضح العناصر وتحدد هوية الشخص إلا بعد الوفاة ـ عندما تجمع عناصر اسمه كاملة.

يمثل الكتاب بصفة عامة دراسة تحليلية جادة اعتمدت فيها **سوبليه** على مادة نصية واسعة النطاق شملت كميةً من المصادر التاريخية واللغوية من كتب تراجم ومصنفات ومعاجم ونصوص أدبية ولغوية ودينية. ومما يلفت الانتباه هو الأسلوب المنهجي الذي تبنته الباحثة والذي لا يخلو من بعض الصعوبة ولكنه مثير للإعجاب على أي حال وقد حاولت من خلاله تتبع منهجية التدوين لدى كتاب التراجم في العصر الوسيط متخذة من تناولهم لاسم العلم وعناصره منطلقاً للبحث والتحليل تناولته من خلال السياق الثقافي والاجتماعي.. ليس هذا فحسب وإنما حاولت الخروج من دراستها بتصور نظري (وإن كانت قد نحت فيه منحى فلسفي إلى حد ما).

إن مثل هذه الدراسة تجعلنا نستشعر مدى حاجتنا إلى مراجعة تراثنا التاريخي والنهل منه وحقيقة لن نعدم عقلية منهجية كعقلية أصحاب التراجم وربما قد نكون في حاجة ماسة ليس إلى نفض غبار الزمن عن كنوز تراثنا فحسب وإنما أيضاً نفض منهجية بحث وتفكير قد عفا عليها الزمن.



# التطبيق العملي للإسلام: التعليم والسياسة والتحول الديني في مصر

# (غريغوري ستاريت)*

مراجعة نيكلوس هوبكنز

فكرة جروجري ستاريت المحورية في كتابه: «التطبيق العملي للإسلام» هي أن الإسلام في مصر المعاصرة قد أصبح «وظيفياً» - أي أن الناس يرون أنه يحقق وظائف اجتماعية واسعة ليست محصورة في الوظائف الدينية المعروفة سابقاً. فقد طبّق الإسلام لفائدته في دعم الاستقامة والانضباط الاجتماعي بل وحتى في دعم العمل ذاته؛ لذا أصبح شأناً من شؤون الدولة وموضوع جدال بين اتجاهات دينية مختلفة. ووسائل الإعلام المتغيرة غيرت أشكال الدعوة إلى الإسلام، وأصبح المصريون المسلمون وبشكل متزايد ومتباين أكثر وعياً بالذات فيما يتعلق بدينهم والطرق والأساليب التي أصبحت المعتقدات والممارسات بها ممكنة، ولعبت المدارس دوراً مهماً ومتزايداً في بث أفكار عن الإسلام.

ولتطوير آرائه، يستكشف ستاريت عدداً من الأفكار، أهمها ما تعلق بدور الطباعة في إنتاجها نصوصاً متماثلةً منظمةً، وفي دعوة الجمهور القادر على قراءة تلك النصوص، وفي التمكين من انتشار العديد من النصوص المتنوعة.

---

(*) Gregory Starrett, Putting Islam at Work: Education, Politics, and Transformation in Egypt, Berkeley: University of Cal. Press, 1998.

وترجم المراجعة د. أبو بكر باقادر.

وكنتيجة إضافية لهذا التطور الطباعي حقيقة أن القائمين على إنتاج نصوص التعليم الديني في المدارس الحكومية لم يعودوا فقط المختصين في الأمور الدينية من خريجي الأزهر وإنما تضمن ذلك استخدام بعض القصص التي راجت في الصحافة المصرية. لكن ورغم أن هذه القصص أو الأخبار مثيرة إلا أن موقعها في النقاش السالف الذكر ليس واضحاً (أنظر بالذات القسم الطويل: ص ص 192 ـ 207) الذي أورده حول التفسيرات المختلفة لتبادل إطلاق النار بين الإسلاميين والبوليس في عام 1993.

وهكذا اعتماداً على بياناتٍ متعددة ومتنوعة، أقام ستاريت بناءً فكرياً استخدم فيه أفكار منظرين من أمثال بورديو في محاولة للوصول إلى فهم نقدي للمعنى الثقافي للنصوص المختلفة.

يركز ستاريت على الطريقة التي يقدم بها بعض البالغين الإسلام للأطفال في المدارس. لكن لا توجد معلومات كافية عن كيفية رؤية أو تلقي الأطفال أنفسهم هذه التعليمات أو التعليم، لذلك توجد مشكلة تتعلق بربط هذا النوع من التقديم بسلوك من تلقوا هذا التعليم. فلقد كانت بؤرة التركيز على الرسالة وليس على الاستقبال وبدرجة أقل على مدى تحقق الأفكار وتأثيرها. فعلى سبيل المثال، عبارات مثل: «إنّ المعلومات والعادات العقلية التي طورت أثناء المدرسة حولت التلاميذ إلى ذوات يمكن التأثير عليها في المراحل التالية في حياتهم، وجعلتهم قادرين على التعرف بل والمشاركة في الخطاب الرسمي للإسلام» (ص 117) وهي عبارات تشكل تحدياً فكرياً لكنها مع ذلك أفكار غير كاملة بشكل صارخ.

والتأثير العام مثير أحياناً أيضاً. فمحاولة فهم واستيعاب الإسلام المعاصر في مصر عن طريق مناقشة استخدامه بدلاً من الإطلاع على نصوص منتخبة يستحق الإشادة. ويفتح ستارت خطوطاً عديدةً للنقاش ويبدع العديد من الأفكار البارعة الذكية وبالذات أفكاره حول تأثير الطباعة. لكن مع ذلك فإن دراسةً مثل هذه تسعى لتحليل الدين المتلفز ـ بل في الواقع دور المؤثرات الجديدة في الإنتاج الديني مثل الوعظ ودروس الإفتاء وبرامج الأسئلة والأجوبة

وغيرها، تحتاج لأكثر من هذه الأفكار التي تتعمد الإثارة. وهكذا يحتاج كتاب ستارت أن يكمل بدراسات حديثة عن الإسلام المصري، مثل الدراسات التي أنجزها باتريك جافني وبابر يوهانسن (هناك إشارات لها في دراسات هذا العدد) وكذلك يُكمّل بالجهود العديدة المضنية لتقييم تأثير التليفزيون كالدراسة التي قامت بها ليلى أبو لغد ـ وربما كان من المفيد لو قامت مناقشة أكثر مباشرة، تعتمد على المجادلات المصرية، حول الارتباطات بين الاتجاهات الإسلامية المختلفة والعملية السياسية.

وهناك نقطة إضافية تتمثل في أن أسلوب عرض وتقديم الدروس الإسلامية في المدارس ـ كما يوضح ستاريت ـ تحتاج أن تكون من طبيعةٍ معينة بحيث يمكن اجتذاب التلاميذ إليها ـ إنما يركز على أسلوب معين للإسلام بينما يلغي أو يهمل أساليب أخرى، كالتصوف بتأكيده على التجربة الصوفية، أو عبارة «زيارة الأولياء الصالحين» التي تؤكد على طلب النفع منهم. إذن أدّت عملية التحديث في مصر إلى تركيز حصري على شكل واحد من الإسلام ـ شكل يمكن تدريسه و«توظيفه»، وإدراجه في المدارس يقوم مقام تلك النصوص المنسّقة. وهذا الشكل من الإسلام، المناسب لمجتمع تمّت بقرطته هو المسيطر الآن. والصراع القائم في تحليل ستاريت بين تصور الحكومة وتصور المعارضة لهذا هو معركة جانبية على هامش الاختيارات العريضة التي على المسلمين أن يختاروا فيها بين أساليب دينية متنوعة. وهذا الشكل «النصوصي» (إذا ما استخدمنا تعبير غيرتس) موجود دائماً، لكن أهميته النسبية زادت، عاكسةً بذلك تغيرات اجتماعية يمكن تحديدها بدقة.

يسهم ستاريت وبشكل إيجابي في استمرار النقاش حول الإسلام في مصر المعاصرة، لكن مع ذلك توجد بعض النقاط التي قد تساعد سياقات أوسع في توضيحها. فجهوده لإقامة أو تأسيس إطار ثقافي لفهم المجتمع المصري في ضوء الإسلام والمدرسة ووظيفية الموقف الديني لا تزال دون المستوى. ولنا أن نتساءل عما إذا كان منهجاً كهذا يفسر الدين أم يفسر ابتعاده ـ وإذا كان الأمر هو الأمر الأخير، عندها نسأل لصالح ماذا ولصالح

من؟ تؤسس هذه الدراسة بعض المؤشرات لفهم التجربة الدينية في مصر، لكنها لا تتناول بشكل مباشر ذلك السؤال. والنتائج المترتبة على هذه الدراسة هي أن مجتمعاً مصرياً متغيراً، ولن نقول حديثاً، يتطلب لدرجة ما شكلاً مختلفاً من الإسلام. والطريف في هذه الدراسة هي أنها ترى النزعة السلفية/ النصوصية تبرز أو تخرج من وسط سياسة الحكومة التعليمية ولأسباب نفعية ترتبط بها تلك السياسة، وهي ليست من ضمن الاتجاهات العامة للتغير الاجتماعي.



# مناقشات المسلمين حول الحداثة والتقليد

## (م. فيشر و م. عابدي)*

### مراجعة دابرا ش. إيكرز

مايكل فيشر أستاذ الأنثروبولوجيا بجامعة رايس ومهدي عابدي طالب دراسات عليا يدرس لدى البروفسور فيشر. وقد تعاونا في كتابة وتحرير مجموعة من المقالات عن إيران المعاصرة. ومن المدهش مقارنة الأساليب الكتابية عند الإثنين. ففيشر من أتباع عالم الأنثروبولوجيا الشهير كليفورد غيرتس عندما كان يُدرّس في جامعة شيكاغو وهو (أي فيشر) يظهر الآن ميولاً لما يكتبه جاك دريدا الفيلسوف التفكيكي الفرنسي. ولذا فإن فيشر يُكثر من الاستشهاد هنا بكتابات دريدا. وفي المقابل فإنّ مهدي عابدي يكتب كتابةً مباشرة وبأسلوب واضح ودقيق، مما جعل الفصول التي قام بكتابتها الأكثر تفهماً ووضوحاً في هذا الكتاب.

**الفصل الأول** من الكتاب: «لتنشئة الشيعية في إيران البهلوية» عبارة عن وصف لمراحل متفرقة من حياة عابدي في قرية إيرانية وفي الولايات المتحدة الأمريكية. ويربط عابدي وصفه لتطور حالته بحالة غيره ممن هو في وضعه، وقد استخدم هذا الأسلوب لإظهار كيفية تطور الطرق المختلفة لوعيه الأخلاقي بوصفه مسلماً والتي طورها عن طريق النمو الشخصي والسفر والترحال. ويبدأ عابدي وصفه لطفولته في قرية من قرى يزد. وفي تلك القرى كانت الأمية شائعة وكان الفلكلور شائعاً منتشراً عبر أشكال دينية مختلفة. ومن المدهش

---

(*) Michael M.J. Fischer & Mehdi Abedi, Debating Muslims: Cultural Dialogues in Post Modernity & Tradition, Madison: University of Wisconsin Press, 1990, 442 pages.

والممتع ما يذكره عابدي عن مهرجان عاشوراء في القرية حيث كان القرويون يبنون عوامات بحيث تكون القطعة المركزية مدهشة ورائعة يُنقل عليها من يمثل دور الحسين. ويناقش أيضاً اتجاهات والديه نحو اليهود والزرادشتيين، ويقدم معلومات قصصية عن شبابه في وصف كيف أن هذه الجماعات كانت منبوذةً وموصومة داخل مجتمع القرية المحلي. وقد أسست هذه السنوات المبكرة المعتقدات الأساسية عند عابدي بوصفه مسلماً شيعياً. وكان تحرك عابدي الأول من قريته إلى مركزٍ إقليميٍّ مهم لصناعة النسيج، وكذلك للتدين المحافظ. وهناك (أي في تلك المدينة) لعب رجال الدين دوراً مهماً في الوعظ ضد الحداثة لصالح الإسلام خلال الثورة الإسلامية عام 1979. وبعد إتمام المرحلة المتوسطة والثانوية في مهلا يربورج، أتمّ عابدي دراسته الثانوية في طهران حيث يتذكر وبشكل واضح المجادلات التي كانت تدور بين الماركسيين والإسلاميين. وينهي عابدي وصفه بالتعليم الجامعي في كنساس وتكساس حيث عاش بين الإيرانيين المنفيين في تلك الفترة. وكما يقول نفسه، هذه الأوصاف إنما هي محاولة لإظهار «التحول من مسلم أصولي إلى وعي كزمبوليتي (حضري) من طرف شخص تتجاوز تجربته الحدود الطبقية وكذلك الحدود الثقافية. وهو لذلك يصل لعوالم متعددة من التفسير والشرح، ومن ثم استطاع أن يخدم المهاجرين في معضلاتهم لإعادة التأقلم مع أوضاعهم الجديدة».

ويكتب فيشر الفصل الثاني: «محادثات قرآنية» حيث يناقش آراء دينية وهو يقوم بهذا عن طريق تقسيم المقالات إلى ثلاثة أجزاء. فيناقش أولاً التلاوة القرآنية (أداء القرآن). وهنا يعتمد فيشر على إبراز جدليات العلاقة: أنا ـ أنت مع الله. ويتطرق كذلك للعلاقة حسب المفهوم الإسلامي بين الله والنبي. وكذلك تلك المحادثات السردية بين الله والشيطان، وبين الله وموسى والخضر وهلمَّ جرا. ويناقش بعدها تفاسير القرآن بوصفها نصاً. ويستخدم التحليل الهرمونطيقي لتوضيح تشابك النص عن طريق الخلافات والمناقشات الجدلية وتوضيح كيف أن الإشكالية بالنسبة للخميني كانت تشمل أيضاً رجال الدين العاملين في مناصب أو أدوار حكومية. ويختتم فيشر مقالته بالعودة إلى

تذكيرنا بأنه بالنسبة لأولئك الذين في الغرب توجد أيضاً تقاليد نصرانية ويهودية للهرمونيطيقيا والجدليات والمحادثات، وأن هذه الإجابات طبيعية في أي خطاب أخلاقي بغض النظر عما إذا كان مكتوباً أو شفاهياً. لكن مع ذلك في إيران المعاصرة فإنها تقدم نموذجاً نظرياً جدلياً لبلدان العالم الثالث، داخل نظام عالمي ـ وهي تقدم نوعاً من الديمقراطية التعددية وتحمي الفروقات الثقافية دون أن تقدم مواقف ثقافية تدعي التفرد في امتلاك الحقيقة.

وعنوان الفصل الثالث: «الخوف من الاختلاف: الحاج روديو» ويعتمد فيشر هنا على دريدا لتحليل طقس الحج. وكلمة «اختلاف» تشير إلى فكرة ومفهوم دريدا حيث يستخدم كلمة يختلف ويخالف كمفهومين محوريين في تحليل طريقة استخدام الكتابة واللغة. فاللغة تعتمد على المتقابلات لإحداث أصوات ذات معنى، لكن مع ذلك فإن كل لفظة يمكن أن تبدل بحسب السياق بحيث يختلف المعنى النهائي. لذا فإن أطروحة فيشر هي أن بلاغة الإسلام المعاصر المُسيَّس تخشى الاختلاف وتمنع أو تحول دون ظهور ثقافة الاختلاف. فعلى سبيل المثال، «إنهم بالتأكيد متخوفون قلقون بشأن الرجولة ويصرّون على إخضاع المرأة. وهم يعبرون عن قلقهم نموذجياً عن طريق رفض وجود حقوق للأقليات ويصرون على المحو النهائي للفروقات الثقافية والدينية والطبقية والقومية باسم عالمية الإسلام»! ويتناول موضوع الحج، على أساس أسلوب دريدا بالإشارة إلى الجسد الأنثوي البديل في جوهر الأخلاق الإسلامية وعن طريق إلقاء الضوء على مركزية الحاجة في الحج بالإشارة إلى التناقضات الجوهرية في الخطاب القومي للتشيع (المذهب الشيعي) الذي يبقي كل الخطابات بعيدة عن المركز وغير مدعومة (المرأة) وكذلك يتحدى (الذكور) المتوترين. بعدها يتحول فيشر لكتابات مرتضى مطهري وعلي شريعتي. أما مرتضى مطهري فإنه يعيد تشكيل وتجديد صوت قوي لجماعة موجودة، وأما علي شريعتي فإنه قد أبدع جمهوراً جديداً عن طريق خطابه الشعري الذي يستلهم لغات عديدة، ويؤسس فلسفة وجودية للغة كما فعل سارتر. ويستخدم فيشر طبقة معمّمة من التحليل عن طريق إعادة تفسير كلمات مثل مستضعف وزور وزار وتزوير (فتنة القوة والخداع والذهب أو

المال) وكذلك طاغوت (صنم/ قائد مستبد) وكذلك عن طريق إعادة تفسير صور مهمشة مثل صورة هابيل وقابيل. ويؤكد فيشر أن هاجر وصورتها ذات أهمية خاصة لأنها علامة للوعي النسوي في العالم الإسلامي (أنظر على سبيل المثال قرة العين الإيرانية ونوال السعداوي المصرية) إذ ترمز في خطاباتٍ شعريةٍ ونثريةٍ لإباء الخضوع، كما تمثل تأكيداً للذات؛ وإن اختلفت المواقف عن المرويات الدينية والمأثورات الشعبية حول المسألة.

وفي الفصل الرابع المعنون: «التغير الاجتماعي ومرايا التقليد: بهائيو يزد» يقدم فيشر وصفاً إثنوغرافياً ثقافياً للجالية البهائية في الولايات المتحدة الأمريكية وفي يزد حيث قام المؤلف بمعظم دراسته الميدانية الإثنوغرافية. ويزد مصغر ديني لإيران، وقد كانت أكبر حواضر الزرادشتية، كما كانت كذلك مركز الإسلام الإسماعيلي لفترة من الوقت. وكانت أيضاً موطن الشيخ أحمد الأحسائي قائد الحركة الشيخية وبها 12 كنيساً يهودياً. ولكن مع كل هذا فهي مشهورة بأنها واحدة من أكثر المدن الإيرانية المسلمة المحافظة بعد قم. كما أنها تحتل مكانةً هامةً في تطور البهائية في إيران. وفي المائة سنة الماضية قام المؤمنون الأتقياء بإلقاء خطبهم الدينية في يزد، وفي بعض الأوقات كانت الملجأ الآمن، على أنها في فترات أخرى كانت مكان الشهداء. وأثناء الثورة الحالية، ظهر منها آية الله صادقي لدعم ومساعدة الخميني، وأعلن أن البهائية كفر وتدليس والبهائيون يُعتبرون مرتدين عن الإسلام (ينبغي أن يقتلوا دون محاكمة أو استتابة). ولقد أدّى ذلك إلى قتل سبعة من البهائيين في بداية الثورة. وبالإضافة إلى المعالجة التاريخية البحتة للبهائية، فإن فيشر الذي يرى الجالية بوصفها تقدم مرآة للضمير ـ ومؤشراً للأخلاق التي يمكن على أساسها الحكم على الواقع ـ يحلّل أيضاً رسائل البهائية السابقة في يزد من أجل تتبع نماذج التغير في المواقع الخطابية والاجتماعية. ويقسم هذه المعالجة إلى خمسة أنواع من البلاغيات هي: الاتجاه السياسي والتوفيقية والعقلانية والمأساة والمفارقة. وهذه المعالجات هي الأجمل والأكثر أهمية في هذا الفصل. ويحلل فيشر المرحلة المبكرة في التوجه الألفي السياسي للبابية، سلف البهائية (1844 ـ 63) وكان الجدل في تلك الفترة يتميز بالنزعة المساواتية والمُسيِّسة

بل حتى والجدل الثوري السياسي الإقليمي ضد روسيا وبريطانيا العظمى. ويؤمن فيشر أن الكثير من الجدل الدائر اليوم في العالم الإسلامي حول الحكومة الإسلامية (كما هو الحال مثلاً في فكر الخميني) والخروج من التقليد، والاتجاه للإصلاح (والمقصود بذلك جماعات شريعتي ومجاهدي خلق) إنما هي ببساطة استمرار لمناقشات تقليدية تطورت في القرن التاسع عشر على أيدي الإسماعيليين والشيخيين والمتصوفة والبابيين وكذلك داخل حدود التيار العام في الشيعة الإثني عشرية.

إن إحدى السمات الممتعة والمدهشة لهذا الدين الذي يستكشفه فيشر طبيعته التوفيقية. فالبهائية تقوم على أديان أخرى. وعملية قبول جوانب من الدين يمكن أن تُرى بحسب الأقصوصة التالية: «البهاء هو المسيح العائد، البوذا الخامس، والإمام الثاني عشر (الغائب)، وشاه بهرام فرجافان، وتناسخ كريشنا، ورب إسرائيل رب المضيفين» وبدمج كل هذه العناصر، أصبحت البهائية وبشكل متزايد جذابة لقوميات أخرى، ولها مراكز تظهر في كافة أرجاء العالم. وأصبحت منظمة عالمية مضت بعيداً عن توجهها الإيراني المركز إلى توجه أوروبي ـ أمريكي، لذلك يزداد أتباعها الآن في العالم الثالث.

وفي الفصل الخامس: «الشتات: الذاكرة وإعادة الخلق» يصف عابدي تجاربه الحياتية بينما كان يعيش داخل الجالية المسلمة في هيوستن تكساس. وهذا الفصل ممتع يحاول فيه عابدي أن يعيش كمهاجر. فالإيرانيون في أمريكا، كما يخبرنا عابدي، مقسمون إلى حزبين: منفيين ومهاجرين. أما المنفيون فإنهم يختلفون عن المهاجرين الذين انتقلوا باختيارهم وحريتهم وهم يندمجون بشكل سعيد بينما يشعر المنفيون أنهم مشلولون أو أنهم معلقون في رحم غير طبيعي ومن ثم عاجزون عن الحركة إلى الأمام في حياة جديدة وفي الوقت نفسه غير قادرين على العودة إلى جذورهم. ويركز عابدي على المهاجرين، وبالذات على الذين لا يرغبون أو لا يستطيعون التخلي عن العناصر الجوهرية في ماضيهم، وبالذات مع مشاعرهم بأنهم مسلمون إيرانيون.

ووحدات عابدي للتحليل هي مقابلة أفكار الأصالة والهوية. فالأصالة تُعرّف على أنها النضال من أجل الحرية في أن يكون الإنسان ما هو فعلاً، بينما الهوية قد تشير إلى الحرية لما يرغب في أن يكون. ولتوضيح وجهة نظره، يعتمد عابدي على أفلام إيرانية عديدة مثل: السيد المنفي والفيلم الهزلي الخطيب (المتقدم لطلب يد فتاة) والفيلم عبارة عن كوميديا موقف عن حاج من الطبقة العاملة عاد من طهران إلى نيويورك بعروس إيرانية شابة. ويقيم أربعة من زملائه حفلة له، ذابحين خروفاً للمناسبة في حمام الشقة، وتتساقط قطرات من الدم على أرض لشقة ثم على مَن بالطابق السفلي. مما أدى إلى أن حارس العمارة يستدعي الشرطة خشية أن يكون السكان في تلك الشقة إرهابيين إيرانيين. وفي هذه الملابسات قتل الزوج وأصبحت الأرملة منفية في عالم جديد دون موارد سوى سرعة بديهتها مما دفعها للعمل على الخروج من سجنها الذي فرضه عليها زملاؤها الإيرانيون الذكور، أولئك الذين كانوا يصارعون لخلق حيوات جديدة. وينظر عابدي كذلك إلى التلفزيون الإيراني وبرامجه في كاليفورنيا إذ يقدم هذه الموضوعات، بشكل أساسي عن طريق تصوير إيران كما لو أنها رمز جسد في آلام الاحتضار. وهناك جوانب أخرى من حياة المهاجر الإيراني يذكرها في مناقشته وهم الإيرانيون أصحاب المطاعم وأصحاب متاجر السجاد والمساجد المحلية وجميعهم يحافظون على استمرارية أوضاع ثقافية أصالية.

وفي الجزء الثاني من هذا الفصل والمعنون: «تتمة» ينهي عابدي حديثه عن المهاجرين الإيرانيين بحكايات مدهشة من هيوستن. فقد عمل عابدي وبشكل حميم مع الجالية المسلمة وغالباً ما قام بدور المأذون وبالصلاة على الموتى. وكانت مهمته الأساسية هي إدارة المشاكل العملية داخل جالية دينية مختلطة. فعلى سبيل المثال، خلال إحدى الجنائز التي أقامها شيعي في مسجد يشرف عليه سني كانت هناك مباشرة مشاكل: فالسنة يكبرون أربع تكبيرات بينما الشيعة يكبرون خمس مرات، كذلك ألقى الإمام الشيعي خطبة طويلة أغضبت السنة الحضور. وبعد الانتهاء من المراسم تم دفن الجثمان في المقبرة المحلية في هيوستن حيث كانت للجالية المسلمة مساحة صغيرة، ولم

يكن من المفترض أن يدفن المسلم في مقبرة كفار. وفي حادثة أخرى، يقص علينا عابدي كيف أنه قام بترتيب زواج متعة بين إيراني شيعي وعروسه الأمريكية من الجنوب الكاثوليكي التي أرادت أن تحتفظ بدينها. فالمسلمون مسموح لهم أن يتزوجوا من «أهل الكتاب» لكن ليس زواج متعة مؤقت. لذا فإن عابدي قام بترتيب أمر الزواج بحيث لا يُنصُّ على مدةٍ له. ولقد أعجب الحل الإبداعي كافة المذهبيات الدينية المختلفة في الجالية.

وفي الفصل السادس المعنون: «ملاحظات ختامية: التحول السري في إيران: الوسائط الاتصالية الدنيا والرسوم الثنائية الثقافية» وهنا يقدم نقداً للّوحات الإعلانية والرسوم الكرتونية السياسية عن الثورة الإيرانية. ويظهر هنا كلٌّ من عابدي وفيشر كم الرسومات الغربية الحديثة سواء كانت رسوم كرتونية أو لوحات إعلانية مجذرة في التقاليد الإيرانية الأيقونية كأشكال فنية كما هو الحال في المنمنمات والخط. ومن الممتع أن يقول فيشر بأن المرئي قد فرض لفترة طويلة كمغلف جدلي للّساني ـ حيث تظهر الكلمات كما لو أنها زلقة، ويظهر المرئي غالباً كما لو كان مباشراً وواضحاً ـ ومناقشته بخصوص رمزية زهرة الزنبق رائع من حيث إنه يظهر مدى غنى تقليد الرسومات التي أسهمت طوال الوقت في الفنين الإيراني والأوروبي على حد سواء.

وفي الفصل النهائي المعنون: «حديث ما بعد النهاية: أحاديث بومبي والكلمة والعالم ورواية سلمان رشدي، الآيات الشيطانية» والفصل عبارة عن تحليل لردود الفعل على رواية سلمان رشدي هذه. ويرى فيشر رواية رشدي على أنها تمثيل للطبقة المثقفة العلمانية والطبقة الدينية وهما تنخرطان في حرب ثقافية طبقية وكل واحد من الطرفين يستخدم خطابات منظمة يفهمها الطرف الآخر جزئياً. وهذه الحرب قائمة على مستويين من مستويات التمثيل التعليمي الآتي: فعلى المستوى المحلي داخل إيران وباكستان ومصر من أجل ضبط وسيطرة الدولة ومن طرف الضمير العام الجمعي للجماهير، أما على المستوى الدولي فهي لخلق فراغ أو فضاء للتنوع الثقافي. ويختم الفصل بوصف ردود الفعل التي قامت في إيران والهند والباكستان وإنجلترا.

والموضوع المحوري لهذه المقالات المجموعة هو الأصولية الإسلامية كما تمارس في إيران. ويناقش المؤلفان تقليد النقاش الجدلي الذي قام حول التفسيرات التقليدية للقرآن ومقارنتها بالجهود المبذولة من طرف الأصوليين المحدثين للوصول إلى تفسير نهائي للقرآن.

هكذا يبقى كتاب «مناقشات المسلمين» نصاً ممتعاً بالنسبة للباحثين المهتمين بالدراسات الدينية في إيران المعاصرة.



# الإعلام الجديد في العالم الإسلامي: ظهور المجال العام*
## (إيكلمان وأندرسون)

مراجعة أبوبكر باقادر

يسعى هذا الكتاب الذي يتكون من عشر مقالات لتناول جوانب مختلفة في موضوع أثر وسائل الاتصال الحديثة المختلفة في حياة المجتمعات المسلمة. ويمكننا القول بأن السؤال المحوري للكتاب هو: كيف تشكل وسائل الاتصال الحديثة من فاكس ومحطات بث تلفزيوني فضائية إلى الإنترنيت والبريد الإليكتروني بالإضافة إلى الوسائل الاتصالية القديمة من أشرطة تسجيل صوتي وفيديو وسينما وروايات وهاتف وصحافة إجمالاً وتعيد تشكيل المعتقدات والسلطة بل والمجتمع المحلي في العالم الإسلامي؟ وإلى أي مدى غدت هذه الوسائل متاحة يمكن أن يستخدمها التقدمي والعصري والإسلامي والاتجاه المحافظ وغير المحافظ وجمهور المسلمين عامة في تقديم ليس فقط تصوراتهم وطموحاتهم وإنما في تأكيد ذواتهم وأحياناً كثيرة إعادة تشكيلها.

تتناول الأوراق المعروضة في هذا المجلد هذه الأسئلة من زاويتين: زاوية نظرية تحليلية وأخرى ميدانية تتناول نوعاً اتصالياً محدداً في سياق اجتماعي ثقافي معين. وإذا ما أخذنا في استعراض أهم ملامح الأبحاث المقدمة، فإننا نجد أن الفصل الأول يتناول مسألة إعادة تعريف مفهوم

(*) Dale F. Eickelman and John W. Anderson (eds.), New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere, Indiana University Press. 1999, p. 213.

الجمهور في العالم الإسلامي وكيف أن الحريات الجديدة التي تقدمها وسائل الاتصال الحديثة والتي تمكنت من تجاوز عقبات قدرة الدولة على الرقابة والفاكس كوسيلة للوصول إلى جمهورهم المستهدف.

ويعالج الفصل الرابع الإنترنت وكيف استخدم من طرف العديد من الجماعات والمؤسسات الأهلية، سواءٌ أكانت إسلامية أم سواها لتقديم أفكار وطروحات حديثة. ويضرب الباحث الأمثلة بما يسميه مسجد الأثير وكذلك ما تقدمه الحركة الإسلامية للإصلاح وجمعية الطلاب الماليزيين موضحاً أن الظاهرة تقدم ما يمكن أن يسمى بالعالم الأثيري أو الافتراضي الذي يزوّد جمهوره بمعلومات وأفكار بل وتكوين مواقف من الصعب التحكم في السيطرة عليها، وربما كان عدد الذين يقومون بها محدوداً، لكنْ بإمكانهم أن يتواصلوا مع الملايين وبشكل تفاعلي مما يجعلنا ندخل في عالم اتصالي لا تزال آفاقه جديدة، وقيد الاستكشاف، وما يترتب على التوسع فيه غير معروف بعد مما دفع الباحث إلى تقديم فكرة علم اجتماع الإنترنيت ودراسة إيكولوجيا الاتصال.

أما الفصل الخامس فيقدم أفكاراً وأسئلةً جديدةً حول الاستهلاك الثقافي في بيئة مختلفة عن البيئة التي أنتج فيها معطى ثقافي ما، فهو يتناول مسألة الكتب والأفكار الإسلامية ذات السياقات الثقافية والاجتماعية المكتوبة عن الإسلام والتي تتناول بيئاتٍ مختلفةً تماماً عما هو عليه الحال في الولايات المتحدة الأمريكية، ومن ثم أثرها عند وصولها إلى الولايات المتحدة في أيدي الجالية المسلمة فيها، وكيف أن الحالة ربما احتاجت إلى تقديم برامج وأفكار معرفية واتصالية جديدة خاصة ومناسبة للأوضاع في الولايات المتحدة، تأخذ السياسات الثقافية والاجتماعية في اعتبارها. وفي الواقع فإنّ الباحث يقدم نماذج لأمثال هذه المشروعات لتي ترغب في تقديم الإسلام في سياقه الجديد.

أما الفصل السادس فإنه يتناول موضوع استخدام وسائل الاتصال في أندونيسيا من طرف جماعات الرأي وبالذات الإسلاميين وكيف أن قوانين الدولة التي كانت تسيطر على نشاطات هذه الجماعات وتحد من إمكانيات

وصولهم إلى الجماهير لم تعد فعالة، مما أدى إلى ظهور أشكال ثقافية جديدة مكنت من ظهور نوع جديد من التعامل مع العادات والتقاليد الأندونيسية القديمة في ظل معرفة فقهية متزايدة مما سيولد روحاً وفكراً إسلامياً جديداً.

ويعالج الفصل السابع مسألة الحداثة عبر وسائل الاتصال الجماهيري في مصر وكيف أن هذه الوسائل وإن كانت احتكارية في الماضي بسبب نفوذ الدولة في صناعة السينما وفي عالم الصحافة والنشر إلا أن الذائقة البرجوازية والميل إلى أنواع ممتعة من الترويح والمتعة وجهت صناعة النشر في اتجاهات جعلتها تتعارض أحياناً كثيرة مع قيم وتوجهات فئات اجتماعية واسعة مولدة بذلك تعارضات في الأفكار. ولعل من أبرز ما قدمه الفصل ما أسماه بخطاب البلاج: 1992 حيث الجدل حول ملابس البحر للنساء وما تعرضه وسائل الاتصال والنقاشات التي دارت حول ذلك سواء في الصحف والمجلات «روز اليوسف» أو في السينما أو في الصحافة المصرية عموماً. ويتبين من الجدالات أنه بخلاف النقاشات الماضية؛ فإنّ هناك موقفاً إسلامياً جديداً وسلبياً إزاء الموضوع.

أما الفصل الثامن فإنه يوضح كيف تحول عالم النشر في بنغلاديش من مجال كان حكراً على الإسلاميين التقليديين ليصبح مجالاً خصباً متنوعاً لهم ولغيرهم. فبظهور بعض الكتاب العلمانيين الذين ألفوا روايات وكتب تدعو لقيم جديدة غربية في توجهاتها، ظهرت أيضاً كتابات إسلامية جديدة بعضها مترجم من العربية. ويورد الفصل مثالاً على ذلك ترجمة كتاب «الحلال والحرام في الإسلام» للقرضاوي وكيف أن هذا النوع من الكتب قدم نوعاً جديداً من الكتابات الإسلامية في بنغلاديش. لكن بالإضافة إلى ذلك هناك ظهور أنواع جديدة من الروايات والقصص ذات الطابع الإسلامي لكنها مكتوبة بروح عصرية جديدة وبعضها مترجم عن الأوردية. لكن الكثير أصبح يكتب مباشرة من طرف مبدعين بنغلاديشيين منافسين بذلك الكتّاب ذوي النزعات العلمانية. ومما يصوره الفصل يظهر أن صناعة النشر أصبحت رائجة وتشكل مجالاً جديداً لاستحداث رأي عام جدبد.

ويتناول الفصل التاسع مسألة التوسع في قنوات النشر بكافة أنواعها في تركيا المعاصرة مما دعم وجود اختيارات واسعة للجمهور ليختار ما يريد. ويرى صاحب المقال أن الانفتاح التركي في مجال الإعلام وإطلاق الحريات لدرجةٍ ما ولّد نوعاً من الثقة في وسائل الإعلام ربما كانت فريدةً في العالم الإسلامي. ويظهر أن هذا التصور مبالغ فيه إن أخذنا في الاعتبار الطريقة التي تتعامل بها الحكومة مع الأفكار والأطروحات التي تقدمها الجماعات الإسلامية.

ويتناول الفصل العاشر والأخير موضوعاً في غاية الطرافة والأهمية وعن المجتمع التركي الذي يتميز أيضاً بتنوع سكانه إثنياً ومذهبياً، فهناك علويون ونقشبنديون ونورسيون، بالإضافة إلى وجود أكراد وعرب وخلافهم. وبالمقابل يوضح الكاتبان أن وسائل الاتصال الإلكترونية الحديثة مكّنت أصحاب هذه المجموعات أو الجاليات من التواصل مع بعضهم بعضاً، بل وخلق وإبداع هويات جديدة عبر هذه الوسائط مولدة ما أسماه بالهويات الاتصالية، هويات افتراضية ربما يصعب على بعضها أن تقوم في العلن، لكن هذه الفرص الاتصالية الجديدة، كما يرى كاتب المقال، ولدت فرصاً وآفاقاً جديدة، وجمعت شمل مجموعات لم يكن بإمكانها أن تتجمع سوى عن طريق هذه الوسائل ولقد عززت هذه الوسائل أنو عاً جديدة من الخصوصيات الجماعية.

وإجمالاً لا يمكننا أن نقول إن هذا الكتاب بتنوعه وملامسته لموضوعات الاتصال الجديدة إنما يتناول موضوعات المستقبل، فهو بذلك يفتح آفاقاً وإمكانيات بحثية وثقافية جديدة. إذ من الواضح أن الأفكار والأطروحات التي تقدمها الفضائيات أو الإنترنيت لنظارة ومشاركين في جميع أجزاء العالم إنما ستولد أولاً مجتمعات محلية على مستوى العالم، إضافة إلى تمكينها كافة الجماعات من إقامة مجتمعات مدنية حرة من الاحتكار والرقابة وهي في كل الأحوال متوفرة وبأسعار زهيدة. كذلك فإن هذه المعلومات والأفكار ستكون متاحة للجميع وليس لطرف محدد، سواء أكان داخل الجماعة أم بين المسلمين وغيرهم مما سيمكن دون شك لمزيد من التعارف أو التحاور ومن

ثم سماع الآراء في شكلها الكامل، وهي مورد لم يكن متاحاً في الماضي بل وغير متخيَّل. فالموضوع المعروض لا يخص التواصل بين المسلمين وحدهم ولا يحدد معالم الاستهلاك الثقافي الجديدة بينهم، وإنما يطرح في الوقت نفسه المسألة نفسها والقضية ذاتها على كافة أنواع المجتمعات الإنشائية، إنما التحدي الجديد لانفتاح الناس جميعاً على آفاق بدون حدود.





# المسهمون في هذا العدد

## روبرتسون سميث

من المستشرقين الرواد الذين أجروا دراسات تاريخية وأنثروبولوجية حول شبه الجزيرة العربية. له مؤلفات كان لها تأثير كبير في الأوساط العلمية والدينية عند نشرها في القرن التاسع عشر، لعل من أبرزها «دين الساميين» و«القرابة والزواج في الجزيرة العربية».

## أرنست غيلنر (1925 ـ 1995)

كان أستاذ الانتروبولوجيا الاجتماعية بجامعة كمبريدج، ويعد واحداً من أبرز الانثروبولوجيين الدارسين للمجتمعات الإسلامية، له العديد من الكتب من أبرزها: المجتمع المسلم (ترجمه أبو بكر باقادر، قيد الطبع)، والبربر والعرب، والعقل والثقافة، والأمم والقوميات، والمجتمع المدني وأعداؤه، وغيرها العشرات. توفي بشيخيا، بلده الأصلي، بعد تقاعده من كمبريدج.

## طلال أسد

أستاذ الأنثروبولوجيا في مدرسة نيويورك للبحوث الاجتماعية في الولايات المتحدة الأميركية. وهو مؤلف الكتب التالية:

- Kababish Arabs; Power; Authority, and Consent in a Nomadic Tribe, 1970.
- The Idea of Anthropology of Islam, Occasional Papers (Washington D.C: Ctr. for Contemporary Arab Studies, Georgetown, 1986).
- Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam (Baltimore: John Hopkins UP, 1993).

كما أنه حرر وأصدر:

- Anthropology and Colonial Encounter, 1973.
- The Sociology of Developing Societies, 1983.

ويُعَدُّ ط. أسد أبرز الأنثروبولوجيين في مجال العمل على تغيير نظام القراءة الذي اعتمدته الأنثروبولوجيا في مواجهة التقاليد الثقافية غير الغربية. وتشكل فكرة «غياب التناظر» بين الغرب والمجتمعات غير الغربية نواة مشروعه النقدي.



## أريك وولف

من أبرز علماء الاجتماع والانثروبولوجيا الأميركيين. مشهور بدراساته عن المجتمعات الريفية ومواريثها، وكذلك بدراساته عن تاريخ الإنسانية من منظور انثروبولوجي.

## براين تيرنر

عميد كلية الآداب وأستاذ علم الاجتماع بجامعة ديكن بأستراليا، له عدد كبير من الكتب من أهمها: ڤيبر والإسلام (ترجمة أبو بكر باقادر) وماركس ونهاية الاستشراق (ترجمة يزيد صايغ)، والاستشراق وما بعد الحداثة والعولمة، إضافة إلى العديد من الكتب عن ڤيبر وعلم الاجتماع الحديث.

## أبو بكر أحمد باقادر

أستاذ علم الاجتماع بجامعة الملك عبد العزيز بجدة، له عدد من الكتب من أحدثها: البنية الاجتماعية للواقع، كبار السن عطاء بلا حدود، ببليوغرافيا مشروحة عما كتب عن البدو في العربية. وله العديد من الدراسات عن التحضر والأسرة العربية المسلمة والنظريات الاجتماعية والأنتروبولوجية حول العالم الإسلامي. نشر بالانجليزية دراساتٍ ونصوصاً عن القصة القصيرة في السعودية والجزيرة العربية.

## رضوان السيد

أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية. **مؤلفاته**: الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي (1984)؛ ومفاهيم الجماعات في الإسلام (1985)، والإسلام المعاصر (1987)؛ والجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في الفكر السياسي العربي الإسلامي (1997)؛ وسياسيات الإسلام المعاصر؛ مراجعات ومتابعات (1997). **ونشراته**: الأسد والغواص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري (1978)؛ وقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (1979)؛ وتسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي (1987)؛ ونصيحة الملوك للماوردي (2000)؛ والإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي (1981)؛ والجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحدّاد (1983)؛ وتحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في الملك للطرسوسي (1990).

## محمد الأرناؤوط

مدير معهد بيت الحكمة في جامعة آل البيت (الأردن). له دراساتٌ في التاريخ الألباني والبلقاني. وصدرت له عدة كتب في آداب منطقة البلقان وشعوبها، والعلاقات العربية ـ الألبانية عبر التاريخ.

## دابرا ش. أيكرز

تحمل دكتوراه في القانون والأنثروبولوجيا من جامعة أوهايو في أميركا. نشرت مجموعة من القصص القصيرة عن الجزيرة العربية، بالاشتراك مع الدكتور أبو بكر باقادر. ولها عدة أبحاث عن البيئة الطبيعية في المملكة العربية السعودية.

## تركي علي الربيعو

كاتب من سورية. له مقالاتٌ في عددٍ من الدوريات العربية. ومن مؤلفاته: الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة (1992)، والعنف والمقدَّس (1994). وصدر له عن دار المنتخب العربي: دراسة في نقد الخطاب التقدمي العربي (1995).

## شمس الدين الكيلاني

كاتب من سورية. له اهتمامات ودراسات في الوعي التاريخي العربي، وعلاقات الشرق بالغرب.

## طلحة فدعق

طالبة دراسات عليا بقسم الاجتماع بجامعة الملك عبد العزيز، تحضر ماجستير عن العلاقات والمسؤوليات الأسرية في جدة.

# صدر حتى الآن
# من مجلة الاجتهاد

الخراج والإقطاع والدولة

****

الشريعة والفقه والدولة (1)

****

الشريعة والفقه والدولة (2)



****

المثقف والسلطان في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الثقافة والسلطة في المجال
العربي الحديث (2)

****

المدينة والدولة في الإسلام (1)

****

المدينة والدولة في الإسلام (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (3 ـ 4)
هموم الحاضر والمستقبل

****

السلطة

الفكرة والبنية في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (2)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (3)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث

والمعاصر (4 ـ 5)

****

البداوة والتحضر في المجال



الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

البداوة والتحضر في المجال

الثقافي العربي (2)

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي I

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي II

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي III

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي I

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي



العربي II

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي III

****

صورة التاريخ والوعي التاريخي

العربي VI

****

تاريخ الإسلام وتاريخ العالم

الوعي والتاريخ في حضارةٍ عالمية V

****

العلاقات الإسلامية المسيحية (1)

ثقافة الجدل وثقافة الحياة

****

العلاقات المسيحية الإسلامية

ثقافة الجدل وثقافة الحياة (2)

****



العلاقات الإسلامية المسيحية

وإشكالياتها في العصر الحديث (3)

****

الحوار المسيحي ـ الإسلامي

والعلاقات الإسلامية ـ المسيحية (4-5)

****

التاريخ الاقتصادي العربي

والفكر الاقتصادي العربي (1)

****

التاريخ الاقتصادي العربي

والفكر الاقتصادي العربي (2-3)

****

التاريخ الاقتصادي العربي

الأزمنة الحديثة (4)

****

الفكر الاقتصادي العربي المعاصر (5)

نقد أطروحة الاقتصاد الإسلامي

****

الفكر الاقتصادي العربي المعاصر

الرهان والصيرورة (6)

****

الأسرة العربية

دراساتٌ في الفقه والاجتماع والأنثروبولوجيا

****

الدولة العثمانية في الدراسات الحديثة

من الإمارة إلى الإمبراطورية (1)

****

الدولة العثمانية في الدراسات الحديثة

## التاريخ الثقافي والعلاقات الدولية (2)

****

الدولة العثمانية في الدراسات الحديثة

## المجال العربي في السلطنة العثمانية (3)

****

الدولة العثمانية في الدراسات الحديثة

## الإصلاح والتنظيمات ومصائر الدولة (4-5)

****

من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا (1 ـ 2)

## الدولة والمجتمع وصورة الإسلام

****


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# مجلة الاجتهاد
# ملفات الأعداد المقبلة

## من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا (3)
### نـقـد الاستشراق

****

## عصر النهضة العربية
### أسئلة التقدم والهوية والمستقبل



****

## مقاصد الشريعة
### قضايا التجديد الفقهي والثقافي والسياسي

****

## الوطن العربي في التسعينات
### صراعات الثقافة والسياسة
### على الأرض العربية

****

# الحضارة الإسلامية
# المجال والتاريخ والصيرورة

****

